كانط وقضايانا الراهنة

كـيـف قـرأ العـــرب كـانـــط؟ وكـــيــف فســـــروه؟

أحمد عبد الحليم عطية

القاهرة - ٢٠١٨

مقدمة

في التلقي العربي للفلسفة الكانطية

ازداد الاهتمام بالدراسات المتعلقة بالعلاقة بين الفلسفة الغربية باتجاهاتها وتياراتها المختلفة والفكر العربي الحديث وكيفية تلقي واستقبال وقراءة الفلاسفة العرب المعاصرين للفلسفة والفلاسفة الغربيين . وقد اسهم الباحثون العرب منذ التسعينيات وحتى اليوم بدراسات متعددة حول حضور اتجاهات فلسفية غربية مثل: العقلانية الديكارتية ١٩٩٠ والتفكيكية والكانطية والفينومينولوجيا في الفكر العربي؛ أضافة إلي البحث في استقبال ثقافتنا الفلاسفة المحدثين والمعاصرين مثل: نيتشه وسارتر وهيدجر في العربية.

وقد خصصنا منذ ما يزيد عن عقدين من الزمان عدة دراسات حول الفيلسوف الالمانى ايمانويل كانط ، نشرناها في مناسبات متعددة ، احداها عن كانط في الفكر العربي المعاصر ، التى قدمناها في ندوة بيت الحكمة في تونس، "كانط وما بعد الحداثة" التى صدرت في العدد الحادي عشر من "أوراق فلسفية" بمناسبة مرور مائتى عام علي وفاة كانط.

ويتجلي الاهتمام المعاصر بالفلسفة الكانطية في أشكال كثيرة، فقد صارت فلسفة كانط مقصدا لكثير من التيارات الفلسفية الغربية اتجهت إلى إحياء وتحيين كانط واستلهام جوانب متعددة من أفكاره في النظر الفلسفي للقضايا التي نحياها، ومن هنا يظهر كانط عند البعض رائداً للفلسفة التحليلية، خاصة لدى الوضعيين المناطقة، وعند أخرين يمثل كانط أحد الاسس الفلسفية للمدرسة النقدية التواصلية، وكذلك في الفلسفة البنيوية، كما لا نعدم وجود ماركسية كانطية، وهكذا بحيث صار لدينا تراثاً كانطياً وفيراً في العربية يسمح لنا بالتساؤل عن مكانة الكانطية ودورها في الفكر العربي المعاصر ومعرفة كيف تلقي العرب كانط وكيف فسروه.

ان كانط أضحى جزءًا من التاريخ ، بلغته ، وإشكالياته ، وحلوله ، ومفاهيمه . فالحساسية الفلسفية المعاصرة ، التى نشرتها تيارات ما بعد الحداثة ، هي أبعد ما تكون عن الُمثل والقيم الكانطية: فالعقلانية التنويرية والمساواة المطلقة بين الناس ، والعالمية ، والسلم العالمي ... لم تعد تحرك الإنسان المعاصر بعد أن غزته قيم اللاعقلانية وفشت فيه ثقافة الاختلاف والاعتزاز الوطنى واستبدت به نعرات التطرف الديني والعرقي . ومع ذلك ، يظل كانط أقرب الفلاسفة إلينا ومنَا ، لا لكوننا ، نحن في العالم العربي، ما زلنا لم نأخذ جرعتنا الكافية من الحرية والعقلانية والوحدة والعالمية والكرامة ، ولكن لأنه ، بالرغم مما يمكن أن نؤاخذه علي كانط، لم ينقطع عن حثنا علي التفكير فيه ومعه وضده ، وتحريضنا علي طرح الأسئلة غير المنتظرة.

لقد لفت انتباهنا الاهتمام الكبير بكانط في العربية الذي بدأ منذ ما يزيد على قرن من الزمان مما جعلنا ننشغل بحضوره في فكرنا المعاصر.

كنا نهدف في بداية عملنا هذا تناول الدراسات العربية المختلفة عن كانط. ووجدنا تراثا هائلا في الدراسات العربية الحديثة، وهو تراث يتركز في مجالين: الأول نظرية المعرفة ونقد الميتافيزيقا، والثاني نظرية الواجب وفلسفة الأخلاق. هذا ما شغل الباحثين العرب في فلسفة كانط التي كنا نتلقاها في البداية باعتبارها فصلا لا غنى عنه في تاريخ الفلسفة.

وأذكر في أثناء فترة دراستي الجامعية الأولى في منتصف السبعينات، تتلمذي على عدد كبير من الأساتذة الذين شغلوا بفلسفة كانط، وهم: زكريا إبراهيم صاحب "كانط والفلسفة الكانطية"، وعثمان أمين صاحب "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"، ومترجم كتاب كانط "نحو سلام دائم"، وكتاب إميل بوترو عن فلسفة كانط، ومحمد فتحي الشنيطي مترجم أسس ميتفايزيقا الأخلاق، وشرح فيكتور دلبوس لها، وكذلك عبد الغفار مكاوي الذي تعامل مع الأصول الألمانية لنصوص كانط. ودارت محاضرات أستاذنا توفيق الطويل، التي تلقيناها في إطار المثالية الأخلاقية، عن أخلاق كانط، وسعى إلى تقديم صور معدلة للمثالية الأخلاقية، بينما أراد يحيى هويدي أن يقدم لنا في إطار نزعته الواقعية الجديدة صورة مغايرة غير مثالية للفيلسوف الألماني في كتابه "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة". وجائنا زكي نجيب محمود بعد عودته من الكويت وكان كتابه "الجبر الذاتي" رسالته للدكتوراه من جامعة لندن، قد ترجم للعربية، ووجدنا فيه صدى للمفاهيم الكانطية عن الثنائية والإرادة والإلزام. لقد كنا معايشين لكانط وفلسفته في هذين المجالين: المعرفة والأخلاق، منذ الستينات حتى الثمانينات.

ومنذ نهاية الثمانينات عرفنا صورة جديدة غير المعرفة ونقد العقل النظري، والأخلاق ونقد العقل العملي، وتكونت هذه الصورة بعد تحليلات ميشيل فوكو لمقالي كانط: "ما التنوير؟"، و"ما الثورة؟". وفي سياق الاهتمام الكبير الذي أولاه الأساتذة العرب لميشيل فوكو الذي عاش في تونس وتأثر به كثير من المثقفين العرب، وترجمت أعماله إلى العربية ومن ضمنها قراءته التي قدمت لنا صورة جديدة لكانط، فيلسوفا لأنطولوجيا الحاضر. ويندهش القارئ للعدد الكبير من الترجمات التي قدمت لـ "ما التنوير؟"، و"ما الثورة؟"، مما قدم صورة مغايرة لكانط، وأحيا من جديد الاهتمام الكبير بالفلسفة الكانطية. هنا دخلنا منعطفا جديدا ومغايرا يجعل من فيلسوف كونجسبرج فيلسوفا للحاضر، وكأنه الملاذ للحالة التي يحياها المثقف العربي في ظل الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان العربي، ويمثل ذلك مرحلة جديدة مغايرة في تلقي العرب للفلسفة الكانطية التي تحولت من فصل في تاريخ الفلسفة إلى فيلسوف الحاضر.

وفي ظل التمزق والانقسام العربي الذي ازدادت حدته بتدخل الغرب تحت مسمى خادع هو "الربيع العربي" مما أدى إلى الفوضى "الخنّاقة"، وبعثرة الدول العربية إلى دويلات تتصارع وتتناحر، وهو تصارع وتناحر ديني في الأساس بين القراءات والتفسيرات الدينية المختلفة، التي ما زالت تمزق الإنسان العربي والوطن إلى أشلاء. هنا تبدأ مرحلة ثالثة في تعاملنا مع كانط، مرحلة التأويل الديني والسياسي للنصوص والواقع، حيث تمت العودة إلى عملين أساسيين من كانط، هما: "الدين في حدود مجرد العقل"، و"نحو سلام دائم". وأنتج الاهتمام بهذين العملين قراءات خصبة تمس القضايا الراهنة التي يحياها الإنسان العربي، وذلك عبر تقديم عدد من "القراءات الدينية"، و"القراءات السياسية"، التي بدأت تظهر و وتتعدد وتتنافس منذ الألفية الثالثة، ومازالتا تمثلان أفقا مفتوحا يقرأ من خلاله العرب قضاياهم. لقد تحولت الفلسفة الكانطية عبر هذه المراحل الثلاث من فلسفة نظرية إلى رؤية استراتيجية للحاضر والمستقبل أيضا.

الفصل الأول استقبال كانط في العربية

أولا: التلقي وموضوعاته

يمثل حضور فلسفة كانط Kant (1724-1804) في الفكر العربي المعاصر ظاهرة متميزة وفريدة: حيث تمتلك هذه الفلسفة العقلانية النقدية المنفتحة، قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار ، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعًا خصبًا للمفكرين والفلاسفة العرب؛ لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد رؤى فلسفية انطلاقاً من المشكلات التي قدمتها والحلول التي اقترحتها وذلك منذ بداية التعرف إليها، في بداية القرن العشرين وربما قبله وحتي اليوم. وهذا ما يمكن أن نلاحظه في تلقي العرب وقراءتهم وتفسيرهم لفلسفة كانط الذي يمكن القول أن تعاملهم معها كان استجابة لمتطلباتهم على امتداد مراحل استقبالهم لفلسفته وقراءتهم إياها وتفنيدهم لها. والحقيقة أن من أهم خصائص هذه الفلسفة، فيما أرى هو القدرة علي إثارة وطرح الأسئلة وبيان أسس التفكير ليس فقط في القضايا النظرية المعرفية بل والقضايا العملية المعاشة. وسنري أيضاً أن لها دوراً متميزاً في الحوار الحالي الذي يسود أقطار كثيرة في العالم مما يتعلق بالمواطنة الكونية والشرعية الدولية وسيادة الدول والحرب ضد الإرهاب.

ورغم أننا لا نستطيع تحديد بدايات تلقي فلسفة كانط في العربية بدقة ، حيث تُرجمت بعض الكتب الفلسفية العامة وقدمت بعض الدراسات والمقالات المترجمة في الجرائد والمجلات العربية منذ نهايات القرن التاسع عشر ، فإن البداية المفترضة المتاحة حتى الآن هي الدروس التي ألقيت في الجامعة المصرية القديمة والتي مثل كانط أحد الموضوعات الهامة فيها ، خاصة في مادة فلسفة الأخلاق حيث تعرف الطلاب المصريون من الاستاذ الأسباني الكونت دى جالارثا (١٨٧٨ – ١٩٣٨) علي كتاب "نقد العقل العملي" للفيلسوف الألماني بصورة شبه موسعة[١] .

ويهمنا في هذه الدراسة، التي لا نستطيع أن ندعي أنها تقدم رصداً شاملاً لكيفية تلقي الفلسفة الكانطية ككل في العربية ، بل تكتفي بمناقشة بعض المحاولات التي انطلقت من فلسفة كانط لبيان كيف قرأ العرب كانط وما هي العوامل والمبررات الثقافية والتاريخية التى وجهتهم إلي فلسفته والي قضايا بعينها في مرحلة بعينها من مراحل تلقينا لهذه الفلسفة. وكذلك كيف فسر العرب هذه الفلسفة. نتناول القراءة والتلقي في الفصول الثلاثة الأولى، ثم نتناول التفسير في الفصلين الأخيرين، وهي الفصول التى تكشف حضور الكانطية في واقعنا المعاش واستثمارها في مناقشة الكثير من القضايا العربية الراهنة : كالنظر في التراث والدعوة للعقل والحرية والنقد والتنوير والثورة وقضايا الحكم والمشروعية والسلام والقانون الدولي والمواطنة. ويمكن أن نقدم أمثلة للتوجهات الأساسية للقراءات المتنوعة التي تناولتها في العربية لها في الآتي:

أولا: المحاولات العربية المبكرة التي حاولت تقديم رؤى فلسفية تجعل من الكانطية عناصر أساسية في المذهب الفلسفي وذلك منذ خمسينيات القرن العشرين، سواء مثلت نظرية أم وجهة نظر أم مجرد محاولة للقراءة، كما يظهر ذلك خاصة في محاولة رائد الفكر الفلسفي زكي نجيب محمود في رسالته للدكتوراه "الجبر الذاتي"[٢]،

وعثمان أمين في توجهه الفلسفي الذي قدمه تحت عنوان" الجوانية"، والمثالية المعتدلة" عند توفيق الطويل في مجال الدراسات الأخلاقية؛ الذي قدم لنا مذهبًا أخلاقيًا فلسفيًا[٣] تحت عنوان المثالية المعدلة يتفق في خطوطه العامة مع الأخلاق عند كانط، ويدعي تجاوز أخلاقيته المتشددة. وكذلك الجهود المتعددة التي قدمها الجيل التالي تحت عنوان المشاريع الفلسفية العربية القائمة علي تحليل مفهوما العقل والنقد وما يرتبط بهما من توظيف هذه المفاهيم الكانطية كما يظهر ذلك في بنية وتكوين العقل لدي محمد عابد الجابري. وتاريخية وعلمية العقل الإسلامي كما لدي محمد اركون، من خلال تحليل نقدي لهذه المحاولات، وذلك على مستويين، مستوى بنية هذه المحاولات وعلاقتها بمجمل أعمال المفكر من جهة وسياق الجهود الفلسفية العربية المعاصرة من جهة ثانية.

وتظهر هذه المحاولات، ثانيا، وتتجلى في ذيوع مفهوم النقد وظهوره عنوانًا في محاولات فكرية شُغلت براهنية المجتمع العربي، كان النقد محورها منذ: " النقد الذاتي " لعلال الفاسي ، و " النقد المزدوج " لعبد الكبير الخطيبي و " النقد الحضاري " لهشام شرابي ، و" نقد العقل العربي " لمحمد عابد الجابري و " نقد العقل الغربي " لمطاع صفدي أو ممارسة النقد على صاحب الفلسفة النقدية كما يظهر في محاولة على حرب في دراسته "بحث في الإمكان يتناسي شروط إمكانه". وسعي البعض إلي التفكير مع كانط ضد كانط ، مساهمة في نقد النقد أو السعي لنقد النقد" مثلما نري في كتاب محمد المزوغي "كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص"[٤].

ثالثا: يظهر هذا التلقي في استلهام كانط في مجال الدراسات الأخلاقية مثلما بدا ذلك في البداية في أعمال توفيق الطويل في مصر، ثم عادل ضاهر في لبنان، أو اتخاذ فلسفته اساساً للنظر المنهجي في الدراسة العلمية للأخلاق الإسلامية كما نجد ذلك في محاولات كل من : محمد عبدالله دراز (1894-1958) في "دستور الأخلاق في القرآن"(1948)، وكذلك محمود صبحي في كتابه " العقليون والذوقيون في الأخلاق " ومحمد السيد الجليند في دراسته" مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي"[٥].

ورابعا: المحاولات المتعددة لمقارنة الفلسفة الكانطية ببعض المقولات والقضايا في الفلسفة الإسلامية الوسيطة والفكر العربي الإصلاحي الحديث. مثل مناقشة إشكالية التنوير العقلاني مقابل التراث العرفاني، بمقابلة التفكير الإشراقي الصوفي بالتفكير العقلاني: حيث تناول ناصيف نصار فى دراسة مقارنة فيلسوفين أثر كل منهما في تراثه للإجابة عن سؤال كيفية تحقيق النهضة العربية الثانية في دراسته "كانط والغزالي"[٦] ومحاولة تحديد علاقة المثقف بالسلطة كما يظهر في عمله "ما التنوير؟" ومقال محمد عبده "الحق المر" كما نجد ذلك لدى محمد صفار، ومقارنة الفلسفة الكانطية مع غيرها من الفلسفات الأوربية. أو بيان موقف كانط في ما التنوير؟ كما فعل كاظم جهاد في تحليله دراسة فوكو عن كانط [٧] ومصطفي لعريصه في ترجمته وتحليله لدراسة فوكو : كانط والحداثة.

خامسا: مواجهة الأصولية والعنف بالنظر العقلاني في الدين أو بما أطلق عليه كانط " الدين الأخلاقي " كما فعلت فريال خليفة في كتابها " الدين والسلام عند كانط "[٨] وكما نجد لدي فتحي المسكيني دراسته عن كانط والإسلام[٩]. فقد شغلت بعض الدراسات بالدين في حدود العقل وحده واتخذت منه نقطة البداية في مناقشة قضايا الجمود العقائدي والتعصب اللاهوتي مثل كتاب "كانط راهناً" وهناك امثلة اخري سنتناولها بالتحليل علي امتداد الدراسة.

وقبل أن نحلل هذا الاعمال ونناقش ما طرحته من افكار نشير إلي عدة ملاحظات حول فلسفة كانط وعلاقتها بالفكر العربي المعاصر :

١- يمكننا أن نلاحظ زيادة الاهتمام بالفيلسوف وتعدد الندوات والملتقيات حوله وصدور أعداد خاصة من المجلات الفلسفية العربية خاصة في الذكرى المئوية الثانية لوفاته ٢٠٠٤ وقبلها، حيث احتفلت به عدة هيئات مثل الجمعية الفلسفية التونسية والمجلس الأعلى للثقافة بمصر والاتحاد الفلسفي العربي ببيروت وصدرت أعداد من مجلات " الفكر العربي المعاصر "[١٠] والمجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد ٣٨-٣٩ العام ٢٠١٤م و" أوراق فلسفية "٢٠٠٤ وهي أعداد متميزة تقدم رؤى حداثية وما بعد حداثية عن الفيلسوف.

٢- وعقدت عدة ندوات حول فلسفته مثل ندوة الرباط في ٢٣ – ٢٦ ديسمبر ٢٠٠٤: ندوة كانط في امتدادته في الفلسفة المعاصرة؛ التي انعقدت بمراكش نوفمبر٢٠٠٦ التي نظمتها مجموعة فلسفة الحق بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط وقد صدرت في كتابين الأول : التأصيل النقدي للحداثة قراءات في الفلسفة الكانطية ٢٠٠٥، فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة ٢٠٠٧ وهما من تحرير محمد المصباحي.

٣- صدور عدة كتب حول الفيلسوف في الفترة الأخيرة، تتناوله في سياات تتجاوز الدراسة التقليدية لفلسفته في المعرفة والأخلاق، مثل كتاب أم الزين بنشيخه " كانط راهناً "٢٠٠٦ الذى صار فيما بعد "كانط والحداثة الدينية" وقبله دراسة أحمد عبد الحليم عطية عن كانط وما بعد الحداثة"٢٠٠٤.

٤- وعلينا أن نشير كذلك إلى متابعة الباحثين العرب للقضايا المختلفة التي تناولها كانط بالإضافة إلى فلسفته في المعرفة والأخلاق خاصة في السياسة والتنوير والثورة في العقدين الأخيرين، استجابة لمتطلبات نظرية وعملية في واقعهم وفق تطور معرفتهم بفلسفته وذلك على فترات تاريخية فمع نشأة الجامعة المصرية فقد كان التعريف بأهم فلاسفة العصر الحديث واستجابة لمتطلبات التطورات الاجتماعية المدنية ومنها الجمعيات الخاصة بالمرأة، فقد ترجم طنطاوي جوهري كتاب التربية لكانط وقد استلهم الشيخ الحكيم كما كان يطلق عليه مع الحرب العالمية كتاب كانط "نحو سلام دائم" ليقدم لنا "أحلام في السياسية والسلام العام"، ومقابل ما غلب على الدراسات العربية حول كانط في البداية خاصة في نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينات من القرن العشرين من اهتمامات نظرية أكاديمية شملت في فترة لاحقة أعمال الفيلسوف المتنوعة خاصة في الجماليات كذلك النظر العقلي النقدي في العقائد اللاهوتية والسلام والتنوير والثورة [١١].

و نعرض هنا كيف استقبلت فلسفة كانط في العربية أو كيف قرأ العرب كانط ، هادفين إلي بيان كيفية تعامل مفكرينا مع هذه الفلسفة في إطار ابحاثنا حول قراءة وتلقي المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر. وهل قراءة المفكرين العرب هذه الفلسفة أدت إلي فهم خاصة في العقود الأخيرة حيث الصراع العقائدى والتبعية السياسية وإلى تأويل جديد لها يضاف إلي القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية ؟ أم هي عروض شاملة أو جزئية لبعض جوانبها لمعرفة كيف عرفت فلسفة كانط في العربية؟ ومتي؟ وأي الجوانب فيها حظي بالاهتمام: نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ والتنوير والثورة؟ هل دراسة الفلسفة النقدية تمت عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنجليزية وفرنسية؟ وهل تدخل هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فهما يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية؟ والسؤال الثاني كيف فسروا كانط ودور الفلسفة الكانطية في النظر للقضايا العربية الراهنة والتعامل معها. وهل كانت لغتهم في التعامل لغة وصفية محايدة أم لغة تحليلية نقدية أم تفسيرية تأويلية.

ليس قصدنا هنا عرض وشرح وتلخيص تلقي فلسفة كانط النقدية في العربية، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بمداخلها العامة ، ولا أهدف إلى تقديم ببليوجرافيا شاملة بأعمال فيلسوف ألمانيا في العربية مضافًا إليها الدراسات المختلفة عنه – رغم أهمية ذلك – باعتبار أن رصد وتسجيل معرفة المفكرين والباحثين العرب المعاصرين للفيلسوف ومؤلفاته يعد مرحلة تمهيدية لبيان معرفتنا بالأصول الكلاسيكية للفلسفة الحديثة، وإظهار كيفية التفاعل معها سعيًا؛ نحو نهضة فلسفية عربية من جهة وتأسيس رؤي معاصرة في النظر إلي القضايا العربية الراهنة علي ضوء نصوص الفيلسوف. إن هدفنا نقد التلقي العربي للفلسفة الكانطية وذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية لها، حول: العقل والعقلانية والنقد وطبيعة الفلسفة وغايتها والدين والتنوير والثورة والمواطنة والسلام العالمي عند كانط ؛ الذي لم يحظ مثل غيره من الفلاسفة باهتمام الباحثين العرب، لقد أصبح كل من : ديكارت وهيجل وبرجسون وسارتر ورسل وماركس وفوكو ودريدا جزءاً من الثقافة العربية المعاصرة ؛ بينما ظل كانط قابعاً بين جدران الأكاديمية ومن هنا محاولتنا للنظر إلي كانط ليس فقط في سياق الفكر العربي بل في قضايا الواقع العربي المعاش. مما يقتضي منا متابعة اهتمام العرب المعاصرين بجوانب فلسفته المختلفة خاصة الدين والتنوير والثورة والسياسة والسلام العام.

والسؤال هو متي بدأ تعرف الفلاسفة العرب علي الفلسفة الكانطية؟ وكيف كان استقبالنا لفلسفة كانط؟ وما هو تأثيرها في أمثال: عثمان أمين وتوفيق الطويل عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وزكريا إبراهيم ، ومراد وهبة وصادق جلال العظم وموسى وهبة ومحمود زيدان وحسن حنفي الجابري وأركون ومهدي عامل وعادل ضاهر وعبد القادر بشته ومحمود سيد أحمد ومحسن الخوني وفتحى المسكينى وأم الزين بنشيخه وسمير بلكفيف وزهير مدنينى وجمال سليمان وغيرهم ؟ للتساؤل عن وجود فلسفة كانطية عربية أو بمعنى أدق حضور للكانطية في الفكر والواقع العربي المعاصر؟

منذ ما يزيد نصف قرن كتب زكريا إبراهيم؛ الذي سعي لا نطاق كانط بالعربية يقول : " إن المكتبة العربية قد ظفرت في العقود الأخيرة بعدة دراسات عن كانط والفلسفة النقدية فضلاً أن القارئ العربي قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمينة لأكثر من كتاب من كتب كانط. هذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانطية ، شاهد على قيام نهضة فلسفية عربية تبغي العودة إلي أصول الفكر الفلسفي الحديث "[١٢] لقد كان هدف زكريا إبراهيم في الستينات من تقديم فلسفة كانط، أن يجعل الفلسفة تنطق باللغة العربية مثلما حولها كانط من الحديث باللاتينية واليونانية إلي أن تنطق بالألمانية . علينا أن نحاول بيان كيفية وبدايات الاهتمام بالفلسفة الكانطية حتى يتسنى لنا بعد ذلك الوقوف علي أهم القضايا والموضوعات التي شغلت الفلاسفة العرب في هذه الفلسفة لمعرفة القراءات العربية لها.

ثانيا: بدايات التعرف إلي الفلسفة الكانطية

نستطيع أن نحدد إستقبال العرب كانط والفلسفة الكانطية منذ بدايات العقود الأولى للقرن العشرين. ويبدو لنا أن استقبال كانط واستدعاءه في هذا الحين كان استجابة لمتطلبات اجتماعية جديدة يحياها المجتمع العربي والمصرى خاصة. وقد تم ذلك عبر وسائط ثلاث هي اولاً : دروس الجامعة الأهلية المصرية التي أنشئت حديثا، وثانياً الترجمات التي تلبي حاجات اجتماعية، وثالثاً الدراسات والمؤلفات العربية حوله. والدروس الجامعية كانت هي البداية الأولى وعن طريقها يمكن أن نتعرف إلي اتجاهات المفكرين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية كذلك نتعرف علي القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة.

بعد افتتاح الجامعة المصرية القديمة وقيام عدد من الأساتذة بتقديم دروس فلسفية لم تعني في الغالب بفلسفة كانط خصص أستاذ الفلسفة الأسباني الكونت دي جالارثا عاماً جامعياً لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر. وهي محاضرات لها أهميتها لسببين : أولاً لأنها تكاد أن تقدم لنا ترجمة شبه حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية وهو "نقد العقل العملي" مترجماً بتصرف عن الالمانية والثاني تأثير جالارثا الكبير في المثقفين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال : جرجي زيدان وزكي مبارك ومي زيادة وبعد ذلك أساتذة الفلسفة الذين نهجوا في مؤلفاتهم نفس نهجه تقريباً وذكروه في كتاباتهم: عثمان أمين وتوفيق الطويل وثابت الفندي عبدالرحمن بدوي[١٣] .

يتناول جالارثا فلسفة كانط عام ١٩١٩/١٩٢٠ في محاضرات الأخلاق ؛ وبعد أن يذكر " الإشارات المكتبية " مصادر الدراسة ، وكتب كانط المختلفة بالألمانية ثم الفرنسية والإنكليزية وبعض الكتب عنه. يتوقف بعد عرض حياته ومؤلفاته أمام "نقد العقل العملي" بالعرض الوافي ، الذي هو أقرب إلي الترجمة والتلخيص، يذكر الفقرات المختلفة في الكتاب ومحتواها. يستخدم المصطلحات الألمانية وترجماتها العربية وهي اجتهادات أولية تحتاج إلي مراجعة؛ لأنها قدمت في وقت لم يستقر فيه المصطلح الفلسفي بعد. ويعد جالارثا المسئول الاول عن التفسير المثالي للفلسفة الكانطية ، ذلك بسبب تأثيره القوي علي جيل من المثقفين العرب وأيضاً بسبب ميوله المثالية الروحانية التي عرفت عنه وهو ما نجده لدي كل من عثمان أمين وتوفيق الطويل ، اللذان لم يدرسا عليه مباشرة وإن كانت اعماله معروفة لديهما.

يشير جالارثا فى بداية محاضراته فى علم الاخلاق للاشارات الكتبية التى على الطالب أن يعود اليها وفى مقدمتها أعمال كانط بالالمانية ، نقد العقل العملى ضمن اعماله الكاملة طبعة برلين ١٩١٣ وترجمته

للفرنسية التى قام بها Pieavet والترجمة الانجليزية Th.Abbatt١٩٠٩ وكتاب اوتوليمان عنه برلين ١٨٨٠ ودراسة اميل بوترو الاخلاق عند كانط حوليات الجمعية الفلسفية الفرنسية ١٩٠٤. ويحدثنا عن حياته ومؤلفاته ويذكر اصداراتها وعناوينها بالالمانية ومنها :أساس المبادئ المعقولة فى الاخلاق " Grundleung zur Metaphysik der sitten" (أسس ميتافيزيقا الاخلاق) والتى توسع فى الاراء المطروحة فيها فى كتابه (انتقاد) =نقد العقل العملى ، ويقدم لنا ترجمة أقرب إلى تلخيص كتاب كانط نقد العقل العملى.

ويهمنا التوقف عند عدد من المصطلحات التى قدمها كانط فى كتابه واجتهد جالارثا فى تقديم ترجمة عربية لها. تعد البداية الحقيقية لإيجاد لغة فلسفية عربية مثل: الخالص reinen ، قدرة vermögen ، الاصول من المبدأ a priori ، التمثلات vorstellungen سببية causlität ، خبرة begrif.[١٤]

كما تكشف هذه الفترة – فترة العقدين الأولين من القرن العشرين – عن ترجمة مجهولة لأحد كتب كانط قدمها الشيخ الحكيم طنطاوي جوهري؛ الذي عمل بالتدريس في الجامعة الأهلية ، وذلك عن الترجمة الأنكليزية للسيدة أنيت شيرتون. استجابة لطلب جمعية النهضة النسائية وهو يحدد منذ البداية موقفه العملي موضحاً أهمية الكتاب وموقفه بالنسبة للأمهات وتربية الأطفال في أقسامه وموضوعاته. وعلينا أن ندرط دلالة اختيار جوهري لهذا العمل الذي كان استجابة لمتطلبات أحد الجمعيات المدنية في المجتمع المصري هي معية النهضة النسائية. ويفسر الشيخ الحكيم لنا هذه الموضوعات مستشهداً بالآيات القرآنية والشعر العربي والحديث لتقريب أفكار الفيلسوف إلي القارئ العربي. وإن كان الشيخ الفيلسوف كما يطلق عليه لم يتوقف في ترجمته أمام النواحي الفلسفية في الموضوع كما فعل من أتي بعد لكنه استلهم الفيلسوف في كتابه "أحلام في السياسة والسلام العام" وان كان لم يعرض له في دروسه في الجامعة المصرية ربما لتدريسه تخصص آخر هو الفلسفة العربية والأخلاق رغم أن جالارثا تناول كانط كما ذكرنا في إطار فلسفة الأخلاق [١٥].

وبالإضافة إلي هذه الترجمات الأولى غير المعروفة إلي حد كبير أو قل التلخيصات فقد نشرت الصحف والمجلات عدداً من المقالات تعرف بالفيلسوف وأفكاره ، وتلك هي الوسيلة الثانية التي قدم بها كانط للعربية حيث كتب عباس محمود العقاد عن " عمانويل كانط " مقالين في جريدة " البلاغ " – مايو ١٩٢٤- تأثر بهما أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية عثمان أمين ، الذي يندرج بدوره في إطار القراءة المثالية الكانطية كما يشير إلي ذلك في كتابه " الجوانية ". وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة " العصور " ١٩٢٨ عن عمانويل كانط "اعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" مؤكداً أهمية العقل عنده وتشديده على الإيمان الديني وأن فلسفة كانط عاصفة فكرية كما يقول مرت أمام مخيلتي فالتقطتها ودونتها لما لمكانة كانط من الاحترام. ونجد في نفس هذه الفترة دراسة عن كانط كتبها الاديب الروائي المصري نجيب محفوظ عن "فكرة النقد عند كانط" [١٦].

كما كتب حنا خباز فصلاً عن كانط في كتابه "فلاسفة الأنوار"، وكذلك زكي نجيب محمود في كتابه المبكر" قصة الفلسفة " ، وإن كان هناك تأثير بالغ عليه في دراسته للدكتوراه "الجبر الذاتي" الذي جعل من زكي نجيب في هذا العمل فيلسوفاً كانطياً. كما قدم قراءة وضعية منطقية لصاحب الفلسفة النقدية في "الموقف من الميتافيزيقا" تجعل من كانط فيلسوفاً تحليلياً(١٧). بالإضافة إلي ذلك هناك كتب الفلسفة الحديثة التي ظهرت قبل هذه الفترة والتي تحتوي على إشارات موجزة في المذاهب المختلفة ومنها فلسفة كانط وتلك كانت الوسيلة الثالثة التي استمرت بعد ذلك.

ويمكنني أن أشير إلى بعض الأعمال الحديثة عن كانط دراسات أكاديمية مثل ومنها رسالة ماجستير بعنوان "مفهوم التجربة عند كانط" للباحث السوري حامد كامل خليل بكلية الآداب جامعة عين شمس. وهناك أيضاً رسالة ماجستير بعنوان "مشكلة الميتافيزيقا بين كانط وهيوم للدكتور محمد عثمان عبد العليم الخشت ، حاول فيها أن يقرأ فلسفة هيوم من خلال فلسفة كانط ، وأوضح أن هيوم فيلسوف عقلي لا تجريبي ، وأن فلسفة كانط ما هي إلا قراءة متعمقة لحدس هيوم ، وأن فلسفة كانط وهيوم أكثر الفلسفات الحديثة استجابة للثورة العلمية، وأن الفلسفة عندهما أصحبت نقداً للفهم ونقداً للأخلاق تحليلاً للطبيعة الإنسانية بهدف استكشاف مبادئها وحدودها وآمالها. وقدم رسالة دكتوراه بعنوان " الدين بين كانط وهيجل " ، أوضح فيها أن الدين الذي يحاول كانط أن يؤسسه هو الدين العقلي ، حتي وإن أعلن كانط أنه ألغى المعرفة ليفسح المجال للإيمان. كما أوضح أن عقلنة الدين تفضي إلي استبعاد الوحي المتعارف عليه ، وأن فكرة الله عند كانط تؤدي دوراً تنظيمياً لأفكارنا وليس لها أي دور فيما يتعلق بالوجود الواقعي. وفي مجال الأخلاق لا يتجاوز وجود الله القيام بوظيفة افتراضية ضرورية ، لا بوصفه مصدراً للإلزام الخلقي ، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الإلزام .

وكتب الاستاذ التونسي محسن الخوني دراسة جادة حول "منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت"، وكتبت ام الزين بنشيخة "كانط راهنًا" والتى اعيد نشرها تحت عنوان "كانط والحداثة الدينية"؛ وقدم محمد عثمان الخشت : "فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية" القاهرة ١٩٩٤ ؛ وهناك بعض الدراسات في الدوريات العربية مثل دراسة عبد القادر بشته : " الإدراك والتجربة عند كانط " والرياضيات والفيزياء عند أفلاطون وكانط ، بيروت ٢٠٠٨؛ وتوفيق الشريف : " الموضوع والوجود عند كانط " ، مجلة " الجمعية الفلسفية التونسية" نوفمبر ١٩٨٤؛ ومشروع السلم الدائمة " المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عام ١٩٩٥ ؛ ومصطفي كاك : " كانط ومسألة تعليم الفلسفة " " فكرة ونقد " أكتوبر ١٩٩٨ ؛ وموسى وهبة " أمكان الميتافيزيقا أو نقد الحاجة إلي كانط " "عالم الفكر" الكويت ، المجلد ٦٣ سبتمبر ٢٠٠٣ ؛ فتحي المسكيني : " الفيلسوف والإمبراطورية أو في كانطية الإنسان الأخيرة " ، " الفكر العربي المعاصر" عدد ١٣٠-١٣٣ عام ٢٠٠٤ ؛ أحمد عبد الحليم عطية : " كانط وما بعد الحداثة ، " أوراق فلسفية " العدد الحادي عشر٢٠٠٤ وسوف نعرض لبعض هذه الدراسات في الفقرات التالية.

ثالثا: ترجمات كانط إلي العربية

منذ ثلاثين عاماً خصصت مجلة " الفكر العربي " عدداً عن " نقد العقل المحض : الذكرى المئوية الثانية في أكتوبر ١٩٨٧" . وهذا في ذاته حدث هام ، فلم نعتد في فلسفتنا المعاصرة تخصيص أحد أعداد المجلات الثقافية العربية لفيلسوف اللهم إلا إذا كان له دور ما في مجال السياسة والحياة العامة مثل : هيجل وسارتر ورسل. ويعد كانط الفيلسوف الوحيد الذي يخصص لأحد كتبه عدداً خاص في مجلة عربية .

وقد تناولت مونيانا منصور في آخر دراسات هذا العدد ما ترجم إلي العربية من أعمال كانط في دراستها " كانط حياته وآثاره " حتي صدور العدد اكتوبر ١٩٨٧وذلك على الوجه التالي : " نقد العقل المجرد " ، و " نقد العقل العملي " و " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً " و " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " (ثلاث مرات) و "مشروع السلام الدائم " (ترجم مرتان). وقد سبق هذا التاريخ وتلاه ترجمات عديدة لنصوص كانط في العربية. ذكرنا منها فيما سبق ترجمة جوهري لكتاب " التربية " ترجمة والكونت دي جالارثا التلخيصية نقد العقل العملي". وكذلك ترجم عبد الرحمن بدوي دراسة كانط فكرة في التاريخ العام لغرض عالمي (Idee zu einer allgimeinengeschicht in weltbiiugerlicher absicht) والتي نشرها في مجلة " الجمعية التاريخية المصرية " ١٩٤٨ ثم في كتاب " النقد التاريخي " ١٩٦٣، والتى ترجمها بعد ذلك زهير مدنيني و ترجم عثمان أمين عدة نصوص متنوعة من كتب كانط في دراساته المتعددة عنه أهمها دراسته في "رواد المثالية الغربية"".

وقدم كتاب هذا العدد بدورهم في هذه المناسبة ترجمة نصوص أخرى؛ ترجمت جيزيلا حجار " تصدير نقد العقل المحض " عن الألمانية مع تقديم موسى وهبة لهذه الترجمة ، وترجم على حرب نص " الفلسفة وتاريخ الفلسفة " من كتاب المنطق عن الترجمة الفرنسية الفقرات ٣ ، ٤ ، ٥ وألحق بترجمته حواشي عديدة. وترجم حسين حرب " جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية. وقد ترجم موسى وهبه - الذي أشرف على العدد وكتب افتتاحيته-فيما بعد - كتاب " نقد العقل المحض"، وصدر عن معهد الإنماء القومي في بيروت، والذي ينتمي بدوره إلى قراء كانط الكبار في العربية. وفي هذا العدد كتب " المشكلة الكانطية" ، وهو ينبه أن على الباحث في المصطلح الفلسفي بالعربية أن يبذل جهدين : الأول في تعيين المصطلح نفسه والثاني في تعيين العديل العربي له. ويقدم لنا قائمة بمصطلحات كانطية متعددة في تعريفات شارحة لها. ويخصص الفقرة الثانية من تصديره لمناقشة وتحليل ترجمة أحمد الشيباني السابقة للكتاب التي نقلها عن الإنكليزية تحت عنوان " نقد العقل المجرد" وصدرت عن دار اليقظة العربية في بيروت ١٩٥٦. وكتب كذلك عدة دراسات حول كانط لعل أهمها دراسته في الجزء الثاني من المجلد الثاني في "الموسوعة الفلسفية العربية" عن الفلسفة النقدية (بيروت ١٩٩٩). يوضح فيها معني النقد حيث يشير كانط به إلي المنهج المعارض للدوجمائية ويعتبره تمهيداً لمذهب العقل.

وفيما يلي نقدم قائمة مبدئية لا ندعي شمولها لكل ما ترجم من أعمال كانط لكنها توضح فيما نعتقد الجوانب التي اهتم بها الأساتذة العرب في فلسفة كانط. كذلك يبين تاريخ الترجمة تطور اهتماماتنا بهذه الجوانب. وسوف نشير في فقرة تالية إلى بعض ما لم يترجم من أعمال كانط.

لقد ترجم " نقد العقل الخالص Vermunft Reinen der Kritik ترجمتين إلى العربية قدم الأولى الشيباني والثانية موسى وهبة الذي يناقش مبررات ترجمته هذا الكتاب ، فالترجمة الأولى ليست عن الأصل الألماني بالإضافة إلي ما فيها من خلط بين المصطلحات الأساسية والتباس في المعنى ، بينما ترجمته تمت عن طبعة ١٨٨٧ التي تحمل كثيراً من الردود والإضافات والتعديلات. والمهم في هذه الترجمة هي قدرة وهبة على إيجاد مصطلح عربي للمصطلحات الكانطية وهو ما أشار إليه وأشاد به الباحثون حيث تقدم الترجمة قراءة مع كتابات وهبة الأخرى عن كانط قراءة جديدة للفيلسوف. ونحن بدورنا نتساءل الي اي مدي كانت ترجمة موسي وهبه عن الالمانية وإلي اي حد يمكن الاتفاق علي المصطلحات الفلسفية التي ينحتها في ترجماته؛ راجع حول ترجمة موسي وهبه ما كتبه فتحي المسكيني : ما معني أن نترجم اليوم؟ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد ٣٨-٣٩ للعام ٢٩٩٤م.

وهناك ترجمات ثلاث لكتاب " نقد العقل العملي الخالص " : الأولى قدمها الكونت دي جالارثا في محاضراته بالجامعة الأهلية مع الحرص على تزويدها بالمصطلح الألماني وهي كما ذكرنا مختصرة أقرب إلي تلخيص القضايا التي عرض لها كانط. والثانية قدمها الشيباني وصدرت عن دار اليقظة العربية ١٩٦٦ وتنطبق عليها نفس ملاحظات موسى وهبة على نقله لنقد العقل المجرد. وهي ترجمة لم تعرف بين المتخصصين كنص فلسفي في العربية مثلما عرفت ترجمة كتاب ديكارت " المقال في المنهج". وما ينطبق على ترجمة الشيباني لنصوص كانط ينطبق على الفصل الذي ترجمه عن فلسفة كانط في كتاب " تاريخ الفكري الأوروبي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧" عن رونادل سترومبرج ، الجزء الثالث الفصل السابع ١٩٨٥. وقد ترجم عبد الغفار مكاوي " مقدمتي الطبعة الأولى الثانية ومدخل نقد العقل النظري الخالص " عن الألمانية ونشرفنا في العدد الحادي عشر من "أوراق فلسفية" ٢٠٠٤ . والترجمة الثالثة لكتاب "نقد العقل العملي" هي التي قدمها غانم هنا عن الألمانية وصدرت عن المنظمة العربية للترجمة ، وهي الاقرب إلي الفلسفة الكانطية من الترجمة الأولي والثانية.

ترجمت نازلي إسماعيل كتاب كانط " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن، تصير علماً" ، وصدرت بالقاهرة ١٩٨٦ عن الفرنسية مع مراجعة عن النص الألماني للدكتور عبد الرحمن بدوي ومع الترجمة ويسبقها مقدمة عن إيمانويل كانط وتحليل الكتاب والكشف عن المصادر التاريخية للفلسفة النقدية[١٨]

وترجم فتحي المسكيني : الدين في حدود العقل وحده ، عن الالمانية ، مع مقدمة للترجمة . بيروت ٢٠١٢م. وكتب المسكيني انطلاقاً من هذا العمل دراسة تحت عنوان "كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء" وقدم الباحث الجزائري كمال طيرشي دراسة عن ترجمة المسكيني : قراءة في كتاب "الدين في حدود العقل وكتب دراسة تناول فيها" راهنية فلسفة الدين الكانطية في واقعنا المعاصر ٢٨ فبراير ٢٠١٥.

وفاز " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " بترجمات ثلاث إحداها دون تاريخ نشر ، قام بها حكمت حمصي وصدرت عن منشورات دار الشرق بحلب ، وأخرى للشنيطي صدرت عن مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ عن الترجمة الفرنسية التي أنجزها فكتور دلبوس مع التعليقات والحواشي التي أضافها المترجم الفرنسي. وللشنيطي ، اهتمامات أخرى بكانط تتمثل في ترجمته لما كتبه رسل عنه ضمن " تاريخ الفلسفة الغربية " الذي نقل الجزء الثالث منه إلي العربية ١٩٧٧ وقدم دراسة بعنوان " خواطر كانط في التربية " في الكتاب المهدي إلي أستاذه ذي التوجهات الكانطية عثمان أمين. وكان عبد الغفار مكاوي قد أصدر في الوقت نفسه ترجمة لنفس الكتاب عن الألمانية. وأهم ما يميزها بالإضافة إلي اعتماده على الأصل الألماني وتعليقاته وحواشيه هو تقديمه لثبت بالمصطلحات الغربية والإنكليزية والألمانية. كما ترجم نصاً هاماً عن كانط هو " ما التنوير؟ " مع دراسة مستفيضة كمقدمة للترجمة وحواش وتعليقات عديدة[١٩] وترجم كما ذكرنا مقدمات ومدخل نقد العقل الخالص ؛ وفي هذا السياق علينا أن نشير إلي الاهتمام الكبير الذي أولاه عبدالغفار مكاوي للفكر الفلسفي الألماني وسعيه لنقل نصوصه الكلاسيكية إلي العربية.

وكان نصيب مشروع السلام الدائم **Zum Euvigen Friden** ثلاثة ترجمات : الأولى قدمها عثمان أمين ، الذي يعد أكثر الفلاسفة العرب اهتماماً بفلسفة كانط وأحد أصحاب القراءة المثالية له، حيث قدم ترجمته ١٩٥٢ ، ونشرت مرات متعددة ولا تزال تنشر حتى اليوم. كما نشر تحليلاً موسعاً في تراث الإنسانية لـ "نقد العقل الخالص" ١٩٦٣ ؛ وأخيراً قدم دراسة مستفيضة عن كانط في " رواد المثالية في الفلسفة الغربية " مزودة بترجمة عدد كبير من نصوص كانط ، بالإضافة إلي ترجمته لكتاب اميل بوترو الضخم وهو في الحقيقة من أهم ما كتب وترجم عن كانط إلي العربية.

وقدم نبيل خوري ترجمة ثانية عن الألمانية بعنوان " نحو السلام الدائم : محاولة فلسفية " عن دار صادر بيروت ١٩٨٠ ، ضمن سلسلة روائع الفكر الألماني التي أشرف عليها الأب فريد جبر والدكتور أنطون هينين رئيس المعهد الألماني الشرقي. والطبعة مزودة بمعجم للأعلام والمفاهيم الألمانية مع تمهيد لرئيس المعهد الألماني ومقدمة للمترجم (ص١٣-٢٥) عرض فيها آراء كانط السياسية. وهناك ترجمة ثالثة قام بها عبدالعزيز زمزم وعلالة البوعزيزي بعنوان " من أجل سلم دائم "صدرت في بنزرت تونس مايو١٩٩٦ ، ونجد إشارة إليها في العدد ١٧-١٨ من " المجلة التونسية للدراسات الفلسفية "، بالإضافة إلي دراسة للأستاذ توفيق الشريف تحت عنوان " مشروع السلم الدائم عند كانط " في العدد ١٥-١٦ من المجلة نفسها.

وترجم ابو يعرب المزروقي ما هو التنوير؟ في المقال الفلسفي في البكالوريا ، دار المعرفة للنشر تونس ١٩٧٩ وكذلك ترجم حسين حرب دراسة كانط " جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟ " عن الفرنسية. في العدد٤٨ مجلة الفكر العربي ١٩٨٧ وهي دراسة وجدت اهتماماً كبيراً من الباحثين صاحب اهتمامهم بميشيل فوكو. وترجمت عدة مرات حيث نقلها عن الألمانية إسماعيل مصدق في العدد الرابع من مجلة " فكر ونقد " ديسمبر ١٩٩٧ ؛ وسبق أن ترجمها يوسف الصديق عن الفرنسية في العدد ١٣ مجلة " الكرمل " ١٩٨٤ ضمن ملف ميشيل فوكو الذي ضم أيضاً ما كتبه الفيلسوف الفرنسي تحت عنوان "

كانط والثورة ". وقبلهم الدكتور مصطفي فهمي في كتابه " صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتي العصر الحديث ، والدكتور عبد الغفار مكاوي مع شروح وتعليقات ونشرت في " الكتاب التذكاري " الذي صدر في الكويت عن زكي نجيب محمود وأعيد نشرها في كتابه " شعر وفكر ".

هناك ترجمتان عربيتان لكتاب نقد ملكة الحكم الأولي ترجمة الدكتور غانم هنا " عن الألمانية مقارنة بترجماتها المختلفة وصدر عن المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٦. والثانية ترجمة سعيد الغانمي ، دار الجمل ٢٠٠٩ وقد تناول رسول محمد رسول هاتين الترجمتين بالتحليل بجريدة الاتحاد تحت عنوان "نقد ملكة الحكم بين ترجمتين" ما يفعل كانط بين ترجمتين ٢٨ مايو ٢٠٠٩.

وترجم عبدالله المشوح ، إجابة عن سؤال ما هو التنوير ، ٩ يونيو ٢٠١٥. وقد تناولها محمد صفار في سياق تحليل سياسي مقارنة مع مقال الشيخ محمد عبده "الحق المر" في إطار تناوله للعلاقة بين المثقف والسلطة السياسية. وترجمه محمود بن جماعة ضمن ثلاثة نصوص هي " تأملات في التربية ، ماهي الأنوار؟ وما التوجه في التفكير ؟ دار محمد علي ، تونس ٢٠٠٥.

رابعا: مؤلفات كانط التي لم تترجم للعربية[٢٠]:

١-الاسس الاولية الميتافيزيقية لنظرية الحق: Metaphysiche Anfaugdgrunde der Rechtslehre. ١٧٧٩ وهو يتناول مفهوم الحق ويطرح السؤال ما الحق؟ ويرى أنه لكي نعرف الحق على نحو صحيح ينبغي الا نبدا من تعريفات جزئية أو من عالم التجربة فالحق مفهوم عقلي أولي لا ينبغي أن نعرفه انطلاقاً من التجربة ؛ يتناول فيه كانط الاختلاف بين الحق والواجب وأيضا مفاهيم الملكية والعقد الاجتماعي والدولة.

٢- الاسس الاولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة": Metaphysische Anfaugsgrunde der Tugendlehre.١٧٩٧ ويتناول المبادىء الفلسفية لمعنى الصدق والصداقة والاحترام والوفاء والاخلاص والكذب والرياء.... وقد نشرا الكتابان الأول والثاني في كتاب بعنوان ميتافيزيقا الأخلاق.

Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, Band VIII, Werkeausgabe,Herausgegeben von Wilhelm Weischedel Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1991

٣-محاضرات في اللاهوت الفلسفي: نشر بالالمانية عام ١٧٧٩ وترجم للإنجليزية تحت عنوان :

Lectures on Philosophical Theology,Trans, Allen W. Wood, Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986,

يناقش كانط فيه مختلف قضايا اللاهوت مثل وجود الله والصفات الإلهية كالقدرة والعلم والإرادة ... وينهج فيه كانط نهجاً مختلفاً عن نقد العقل الخالص.

٤- توضيح جديد للمبادئ الأولية للمعرفة الميتافزيقية : Principiorum Primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. ١٧٥٥ وهو كتاب يتناول مبادئ المعرفة : مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ العلة والعلة الكافية... بصيغة جدلية تبينه كواحد من عتاد الميتافيزيقيين التقليديين وذلك قبل أن يصل الى بدايات المرحلة النقدية. وفيه يوضح كانط أن هذه المبادئ أولية لا تحتاج إلى التجربة للبرهنة عليها.

٥- عن إمكانية الثيودسيا (العدالة الإلهية) أو عن سوء حظ / إخفاق كل محاولة فلسفية سابقة في هذا.Über Das Misslingen aller Philosophen Versuche in der Theodicee ١٧٩١ يتحدث عن فشل كل محاولة لتبرير وجود الشر ضارباً المثل بقصة سيدنا أيوب كما وردت في العهد القديم ، وبفشل تبرير وجود الشر يرى فشل كل نظرية في العدالة الإلهية.

٦-المبادئ الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, ١٧٨٦ يوضح أن علم الطبيعة يتأسس على مبادئ ميتافيزيقية أوليه ولا يعتمد على التجربة الحسية كأساس لطرح النظريات العلمية .

٧- الدليل الوحيد الممكن على وجود الله" Der Einzig Mögliche Beweis Grund zu Einer- Demomstration Des Daseins Gottes يوضح ان الدليل الانطولوجي هو الدليل الممكن للبرهنة على الوجود الإلهي؛ لكنه عاد في نقد العقل الخالص واخذ على هذا الدليل بعض المآخذ.

٨- نهاية كل شيء ,Das Ende aller Dinge ١٧٩٤يتحدث فى هذا الكتاب عن طبيعة الزمان وينظر إلى الأيام على أنها أبناء الزمان ثم يتناول يوم القيامة ويتساءل :هل يعتبر امتداداً للزمان الحالي أم أنه من طبيعة أخرى ، وينتهي أنه من طبيعة مختلفة .

٩-أحلام راء مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا. Traüme Eines Geistersehers Erlautert durch Traüme der Metaphysics. يوضح ان نسقية الأفكار ليست هي الدليل على واقعيتها ويقينها؛ لأننا يمكن أن نجد في الأحلام نسقية وترابطاً مشابها لما في الأفكار وفي هذا الكتاب يوضح كانط ضرورة وجود ما هو أولي عقلي وما هو واقعي بعدي لتكون المعرفة صادقة.كما يعرض فهمه للعالم الآخر ويوضح صعوبة معرفته معرفة يقينية . لكنه في الوقت ذاته يرى أن الغاية الاخلاقية كافية لتبرير وجود هذا العالم .

١٠- الانثروبولوجيا من وجهة نظر عملية Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. ١٧٩٨وهو كتاب يتناول مفاهيم الجنس البشري؛ الثقافة ، والمرأة ولكانط في المرأة أراء غير عصرية الى حد كبير .

١١- النزاع بين كليات الجامعة .Der Streit der Fekultaten ١٧٩٨ يتناول هذا الكتاب دور كل كلية وزعمها بأنها الكلية الأصل والأساس خاصة كلية الحقوق وكلية العلوم ،وينتصر في نهاية المطاف للفلسفة.

وقد نشر حسن حنفي دراسة مطولة حول هذا العمل بعنوان "الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط، دراسة في حرية البحث العلمي" نشرها في العدد العشرين من مجلة الفكر العربي، بيروت.

١٢-في صورة ومبادئ العالم المحسوس والمعقول ١٧٧٠ وهي الرسالة التي تعد ارهاصة لنقد العقل الخالص حيث يناقش فيها صورتي الزمان والمكان بوصفهما شرطين غير حسيين للمعرفة.

١٣- " في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الإنسانية Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lugen. ١٧٩٧ويوضح في هذا البحث الصغير مدى إمكانية الكذب للحفاظ على الروح الانسانية حين تكون متعقبة لمن يريد الفتك بها ويرى انه لا يجوز الكذب بأي حال من الأحوال.

١٤-" بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق ١٧٦٢ يوضح ان مبادئ اللاهوت والأخلاق واحدة وتتأسس مبادئ اللاهوت على المبادي الاخلاقية كما يتناول العلاقة بينهما وبين مبادئ الرياضيات.

وترجمت عدة دراسات عن كانط منها : كتاب اميل بوترو ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ١٩٧٢ وكذلك ترجم أسعد رزق كتاب أوفي شولتز " كانط " بيروت ١٩٧٥ ، وكتاب جان لاكروا " كانط والكانطية " ترجمة نسيب عبيد، بيروت ١٩٧٧. وترجم كتاب جيل دولوز عن كانط وفلسفته النقدية. وترجم إسماعيل المصدق كتاب هيدجر السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط ٢٠١٢، وترجم شهاب الدين اللعلاعي في تونس دراسة هيدجر: كانط ومعضلة الميتافيزيقا، تونس ٢٠١٣. وقدم له عبد القادر بشته مراجعة نقدية في العدد الثاني من " أوراق فلسفية " عن دولوز. وترجمة دراسة ميشيل فوكو عن كانط والثورة مجلة الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٨٤. وترجم حميد لشهب كتاب شوبنهاور: نقد الفلسفة الكانطية بيروت ،٢٠١٤.

وعلي امتداد الفصول القادمة نتوقف عند أربع قراءات عربية للفلسفة الكانطية هي علي التوالي : القراءة العقلانية النقدية ، وهي القراءة التى تنطلق من الثالوث النقدي الكانطي ونحلل في الفصل الثاني القراءة المقارنة التى تقارن كتابات كانط المختلفة مع الموضوعات التى شغلت بها الفلسفة الإسلامية، والفلاسفة المسلمين قديما وحديثا، ونخصص الفصل الثالث لقضية أكثر ارتباطا بواقعنا المعاصر، وهي القراءة الدينية التى تنطلق من الدين في حدود العقل، ونعرض لأهمية ما قدمه بالنسبة لمجتماعاتنا التي يشغل الدين مكانة أساسية فيها. وأخيراً القراءة السياسية الراهنة التى تقوم علي كتاباته في النزاع بين الكليات ومشروع السلام الدائم. وما التنوير؟ وما الثورة ؟

هوامش الفصل الأول

(١)- راجع دراستنا الكونت دي جالارثا والدرس الفلسفي النقدي بالجامعة المصرية في" الخطاب الفلسفي في مصر " ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠١.وكتابنا محاضرات في فلسفة الأخلاق.

Ahmed Abd Al-Halim Atiya, El conde de Glarza, et metode en la enseuanaza el la filosofia, anales del semoniro de historia de la filosofia, 2003, p. 285-300.

وانظر أيضا جوزيب بوتشي مونتاد، بيثنتي جارثيا جالارثا محاضراته في الفلسفة الكلاسيكية، ترجمة عبير عبد الحافظ، في فتحي التريكي نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة، دار الثقافة العربية، القاهرة.

ولم يكن جالارثا أول من تناول كانط فما زالت هناك كتابات مجهولة ، لكنه قدم لنا تلخيصاً وعرضاً اقرب إلي الترجمة لكتاب نقد العقل العمل الخالص لكانط في دروسه عن الأخلاق (١٩١٨-١٩١٩).

(٢)- زكي نجيب محمود ، " الجبر الذاتي " ، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، وهي الدراسة الفلسفية التى قدمها زكي نجيب والتى تعبر عن بداياته التى استمرت معه بعد ذلك ويظهر فيه كثير من الجوانب الكانطية ، وانظر دراستنا عنه التي تسعى لإظهار هذا الجانب عنده " زكي نجيب محمود" بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية ، الكتاب التذكاري عن زكي نجيب محمود ، المجلس العلي للثقافة ، القاهرة. وهو يعبر عن موقفه الفلسفي من كانط في كتابه موقف من الميتافيزيقا. وسنعرض له في فقرة قادمة .

(٣) - توفيق الطويل : " الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها " ، دار النهضة العربية ، ط٣ ، ١٩٧٦ ، القاهرة ، ودراستنا عنه "توفيق الطويل : دراسات القيم في العربية" ، في " الخطاب الفلسفي في مصر ، دار قباء ، القاهرة ص ٢٠١-٢٤٤ . وقد شغل الأساتذة العرب بهذا الجانب الأخلاقي ومنهم عادل ضاهر الذي يقدم لنا قراءة أخلاقية مغايرة لقراءة توفيق الطويل.

(٤)- أنظر هذه المحاولات التي تدور حول النقد وكثير منها يستلهم النقد الكانطي: علال الفاسي : " النقد الذاتي " ؛ وعبد الكبير الخطيبي : " النقد المزدوج " ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٠. هشام شرابي ، " النقد الحضاري " ، دار نلسن ، بيروت. وأنظر دراسة عبدالله بن محمد المالكي : بين اركون والجابري : النقد الكانطي وأثره علي مشروعي أركون والجابري مجلة نوافذ ،٢٧ سبتمبر ٢٠١٠ محمد عابد الجابري : " نقد العقل العربي " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت. ومطاع صفدي : " نقد العقل الغربي ، الحداثة وما بعد الحداثة " ، معهد الإنماء القومي ، بيروت. على حرب : بحث في الإمكان يتناسى شروط إمكانه : في كتابه " نقد النص " ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٥٣. سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط ، مساهمة في نقد النقد ، دار الأمان ، المغرب، الرباط ٢٠١٤م. محمد المزوغي؛ ايمانويل كانط الدين في حدود العقل ، أو التنوير الناقص. دار الساقى ، بيروت ٢٠٠٨.

(٥)- راجع المحاولات الحديثة في دراسة الأخلاق الإسلامية ، خاصة الدراسة الرائدة التى قدمها محمد عبدالله دراز : دستور الأخلاق في القرآن . الذي سعي لتقديم تصور أخلاقي قرآني انطلاقاً من كانط وهذا ما نجده لدى الدكتور محمود صبحي في كتاب: النظر والعمل أو العقليون والذوقيون في الأخلاق، دار المعارف ، القاهرة د.ت.

(٦)- ناصيف نصار : كانط والغزالي إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني ، في " أوراق فلسفية " ، العدد ١١ ص ٢١١ وما بعدها .

(٧)- فوكو : كانط والسؤال عن الحداثة ترجمة مصطفي لعريصة ن انوال الثقافي ، الرباط.

(٨)- فريال خليفة : " الدين والسلام عند كانط " ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١ وأنظر ايضاً دراسة فتحي المسكيني : كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء ، وكذلك تحليل كمال طيرشي لترجمة المسكيني الدين في حدود مجرد العقل ، مؤمنون بلا حدود ١١ فبراير ٢٠١٤.

(٩)- فتحي المسكيني كانط والإسلام في حدود الكبرياء ، مؤمنون بلا حدود.
(١٠)- نشرت " الفكر العربي المعاصر " في عددها المزدوج ١٢٨-١٢٩ تحت عنوان " راهنية كانط بعد المئة الثانية " الدراسات التالية : " من تراث كانط : دفاعاً عن الفلسفة " لوفاء شعبان ، وفي تأويلية الشر الجذري ، " كانط في محراب أيوب " لأم الزين بن شيخة ، وفي راهنية العقل والأخلاق ، وموقعها في تشريع مطلب " السلم الأبدي " عند كانط للمولدي عزديني ، وفي " العقل عند كانط " لإلياس بلكا. ونشرت في العدد ١٣٠-١٣١. الدراسات التالية : " كانط ودريدا وتربية الفلسفة من النقدي إلي التربوي " لوفاء شعبان ، " راهنية كانط : هل ثمة حداثة دينية " أم الزين بن شيخة المسكيني ، و " مقومات تصور السلام الدائم في فلسفة كانط " لمنوبي غباشي .
(١١)- ترجم نص " ما التنوير ؟ " إلي العربية مرات عديدة أولها للدكتور مصطفي فهمي في كتاب " صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتي العصر الحاضر " ، دار صادر - بيروت ١٩٧٠. وترجمه كذلك يوسف الصديق عن الفرنسية العدد ١٣ من مجلة " الكرمل " ١٩٨٤. عبد الغفار مكاوي عن الألمانية مع شروح وتعليقات في الكتاب التذكاري " الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً " ، الكويت ١٩٨٧. وأعيد نشره ثانية في كتابه " شعر وفكر : دراسات في الأدب والفلسفة " الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧-٣٠٥. وترجمة رابعة للدكتور حسين حرب في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة " الفكر العربي بمناسبة مرور مئتي عام على صدور نقد العقل الخالص " جواب كانط على السؤال ما الأنوار؟ " عن الفرنسية. ونقلها كذلك عن الألمانية إسماعيل المصدق ، مجلة " فكر ونقد " ، المغرب العدد الرابع ديسمبر ١٩٩٧ .
(١٢)- زكريا إبراهيم : " كانط أو الفلسفة النقدية " ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت .
(١٣)- راجع عبدالرحمن سيرة حياتى ، الجزء الأول صـ ، وثابت الفندي مع الفيلسوف ، صـ ، وقارن أيضاً ما كتبه عثمان أمين عن الرواقية مع دروس جالارثا في الفلسفة اليونانية التى نشرناها له والموضوعات التى تناولها توفيق الطويل في كتابه عن فلسفة الأخلاق وتبويبه له مع دروس جالارثا في الأخلاق وانظر الملف الذي خصصته " أوراق فلسفية " والدراسات التي قدمه عدد من الأساتذة المصريين والأسبان عن جالارثا ، العدد ٢٢ القاهرة ٢٠٠٩ . الكونت دي جالارثا: " محاضرات في الفلسفة العامة " . تحرير د. أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ٢٠٠١ ، المقدمة.
(١٤)- ويذكر فى الفصل الاول (مبادئ العقل الخالص العملى) المصطلحات التالية : المبادئ أو القواعد الاساسية **Grundsätze** ، مبادئ واضعية **subjective** ، نواميس **Gesetze** ، موضوعية **objective** نواميس عملية حاتمة **kategorisch**، ويترجم **vorstellung** تمثل ادراكى ويجوز ان تترجم كما يقول فى بعض المواضع مدركات.

dasein وجود، **sinne** حواس، والشعور **erfühl**، والذهن **verstand**، الحرية والناموس العملى الغير مشترط **unbedingtes**، الناموس الاساسى **grundgesetze** للعقل الخالص العملى . بينما يترجم الناموس الأخلاقى **sittengesetz**، والالتزام **verbindlichkeit** ، الواجب **pflicht** ، الاختيار **willkuhr** ، الصحة الاخلاقية **moralität** ، فعل الارادة **des wallens** ، شئ **sache**، العقل النظرى مستبصرا **speculative** (التأمل).

الخير الأخلاقى Guten ، الشر الأخلاقى Bäsen ، الكمية quantität ، الكنهية oualität ، النسبية relation ، الكيفية modalität ، الصحة الأخلاقية moralität، الغير مشترط unbedingte ، الخير الأعلى oberste، وكونى معقولا noumenoun ، مبدأ مسلم بصحته pastulat، ويترجم desselben بالكائنات العاقلة.

(١٥) حين طلبت منه مجلة "النهضة النسائية" أن يكتب عدة مقالات فيها. ومن هنا قام جوهري بترجمة كتاب التربية استجابة لطلب الجمعية ويخبرنا جوهري الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية موضوع يفصل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه.. أكمل منه كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط ".- وانظر أيضا ما كتبه محمد فتحي الشنيطي عن التربية عند كانط الكتاب التذكاري المهدى إلى إبراهيم بيومي مدكور : " عثمن أمين " ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٨. وقد ترجم الأستاذ التونسي رسالة في التربية. انظر كانط: تاملات في التربية، وما الأنوار؟ وما التوجه في التفكير. دار محمد علي، تونس ٢٠٠٥.

(١٦)-نجيب محفوظ : فكرة النقد في فلسفة كانط ، السياسة الاسبوعية ١٤ أبريل ١٩٣٤ وكتابنا : نجيب محفوظ فيلسوفاً اصدرات مجلة ابداع القاهرية العدد ٢٠ خريف ٢٠١١.

(١٧)- زكي نجيب محمود : " قصة الفلسفة " ، وكذلك " الجبر الذاتي " ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥. وانظر دراستنا عن كانطية زكي نجيب محمود بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية في " الكتاب التذكاري " ، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وما كتبه زكي نجيب محمود عن كانط في "موقف من الميتافيزيقا"، ط٢ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧،

(١٨)- وقد تناول فؤاد زكريا هذه الترجمة بالنقد موضحاً جوانب القصور فيها في مجلة " الفكر المعاصر " القاهرية وقدمت نازلي إسماعيل رداً على هذا النقد في العدد التالي من نفس المجلة .

(١٩)- عبد الغفار مكاوي : " شعر وفكر ، دراسات في الأدب والفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧-٣٠٧. وانظر عن جهود مكاوي مجلة " أوراق فلسفية " ، العدد السادس عن " الفلسفة الألمانية " ، القاهرة ، ٢٠٠٢. وكذلك انظر عنه مصطفى النشار [محرر] الدكتور مكاوي إنساسا وفيلسوفا وأديبا، الجمعية الفلسفية المصرية مركز الكتاب للنشر.

(٢٠)- أسهم د. جمال سليمان الباحث المتخصص في الفلسفة الألمانية في المعاونة في هذه القائمة بأعمال كانط التي لم تترجم وهو في سبيله إلى ترجمة عدد من هذه الأعمال.

الفصل الثاني القراءات النظرية العقلانية

تمهيد:

ليس من اليسير تناول كل ما كتب بالعربية حول صاحب الفلسفة النقدية. ولا يسعنا في هذا السياق إلا أن نعرض أبرز ما كتب حول فلسفته ، سواء الدراسات العامة عنها في المعرفة والأخلاق ، متوقفين الجوانب المختلفة التي أهتم بها الأساتذة العرب في فلسفته النظرية المعرفية والأخلاقية العملية والجمالية ثم السياسية والقانونية والدينية والتربوية . وذلك ضمن قراءات الفلاسفة العرب المعاصرين في تعاملهم مع فلسفة كانط النقدية، علي نصوص كانط الاساسية وفي مقدمتها كتب النقد الثلاثة نعرض فيها : القراءة المثالية والتي تعرض للقضايا النظرية التى تطرق إليها كانط في فلسفته ، والقراءة العلمية ونقصد بها الإسهامات العربية المختلفة التى حاولت بحث مشكلتيِ الزمان والمكان في الفلسفة الكانطية وكذلك القراءة الأخلاقية؛ التى تنطلق من نقد العقل العملي وأسس ميتافيزيقا الأخلاق ثم القراءة الجمالية انطلاقاً من نقد ملكة الحكم. ونتناول هنا عدة دراسات تعرض للجوانب النظرية للفلسفة الكانطية، منذ كتب زكريا إبراهيم كتابه المبكر عن كانط. وكذلك أستاذه عثمان أمين وعبد الرحمن بدوي، وقراءة محمود زيدان والقراءات التي تتناول كانط في إطار الميتافيزيقا.

أولا القراءات المعرفية

١- الكانطية: عقلانية جديدة متفتحة:

صدرت الطبعة الأولى من دراسة زكريا ابراهيم عن " كانط والفلسفة النقدية" منذ ما يزيد عن نصف قرن ١٩٦٣ وهي وإن كانت دراسة عامة لا تتوقف عند جانب معين من إنتاج كانط إلا أنها تتبني فهماً واضحاً للفلسفة النقدية باعتبارها " عقلانية جديدة متفتحة " ومنهجاً أكثر من كونها عقيدة متجمدة(١) . يؤكد إبراهيم على ابستيمولوجية كانط ويفيض في عرض نظرية المعرفة منبها إلي أهمية النقد، ويشيد بالفلسفة النقدية وما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل تعلم : " النزاهة الفكرية " واكتساب روح "الدقة المنطقية " و " التزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم ". ويحدد هدفه في بداية عمله وهو " الكشف عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق " (ص١٥) .

إن فهم النقد الكانطي يقتضي كما كتب زكريا إبراهيم في تصديره للطبعة الثانية من كتابه " ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من الفلسفات الحديثة التي تقدمت عليها من ناحية كما يستلزم من ناحية أخرى تبين العناصر الجديدة في الثورة الكوبرنيكية الكانطية على نحو ما عبر عنها صاحبها حين أراد للكون كله أن يدور حول الإنسان " (ص٨). يعرض إبراهيم بالتفصيل المآخذ التي وجهت للفلسفة النقدية. ويبين أن مهمة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي كان هدفًا لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم. فـ " الحق أن كانط قد كرس جانبًا كبيراً من جهده النقدي ، لكي يبين لنا أن شرعية العلم لا تعني أنه يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع ، أو الحقيقة الدفينة لعالم الأشياء في ذاتها. ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية "(٢).

والحق أن هذه الدراسة الرائدة بحكم الفترة المبكرة التى قدمت فيها سعت لتقديم التوجهات العامة للفلسفة الكانطية وإن كانت توقفت عند جانبين هما العقلانية والنقد. الا أن الاهتمام بالنقد عند كانط الذى أكد عليه زكريا إبراهيم لا يعني أن الكانطي العربي مارس النقد علي الفلسفة النقدية ، حيث لم يكن ذلك في حسبانه حين حدد لنا مواطن الاستفادة من فلسفة كانط في نهاية الفقرة السابقة. ويتناول علي حرب بعد أكثر من عقدين علي زكريا إبراهيم النقد الكانطي في دراسة تحمل نفس العنوان النقد الكانطي بحث في شروط الامكان يتناسي شروط امكانه ، فما أتي به كانط عمل غير مسبوق ، نظرًا لأصالته في النقد ، ويري حرب وهو يجيب علي تساؤل عن صلة العقل العربي بالنقد ونقد النقد أننا ما زلنا قبل كانط في أكثر جوانب فكرنا وحياتنا . (وعلي حرب أوراق فلسفية العدد ١١ص٤٤٤).

٢- " الكانطية: فلسفة الوعي والحرية والتاريخ "

وفي نفس السياق نجد عند عثمان أمين أكثر الفلاسفة العرب اهتماماً بفلسفة كانط ، حيث ترجم عدد من الدراسات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه ، وقدم دراسة عن " نقد العقل الخالص " في العدد ١٢ من المجلد الأول من " تراث الإنسانية " ديسمبر ١٩٦٣ وبعد ترجمته لـ " مشروع السلام الدائم " ١٩٥٢ وقبل أن ينقل للعربية كتاب اميل بوترو عن فلسفة كانط ١٩٧١ عاد ليقدم لنا دراسة أخرى عنه في كتابه " رواد المثالية .. " وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب من (ص ٥٥ إلي ص ٢٧١) تناول فيها على التوالي : نقد العقل الخالص ، وفلسفة الحرية ، وكانط فيلسوف التاريخ : نصوص من فلسفة كانط ، متوقفاً أمام قضايا مثل : الحرية والتاريخ. اي أننا مع عثمان أمين انتقلنا في فلسفة كانط من النقد إلي الحرية.

ويخصص أمين الدراسة الثانية لتناول كانط ونقد العقل الخالص. موضحاً فيها المسائل التالية. الغرض من النقد، بين الميتافيزيقا والعلوم ، التأليف الأولاني (القبلي) معني الترانسندنتالية، النومين والظاهرات ، الميتافيزيقا ونقد العقل الخالص ثم إجمال لنظرية " نقد العقل الخالص " وبيان أثره في ألمانيا لدي فخته وشلينج وهيجل وفي فرنسا لدى رنوفييه والنقدية الجديدة وتعاليم كانط في نظر شوبنهاور .

ويتناول في دراسة ثالثة " تعد أكثر تعبيراً عن فهمه لتوجهات الفيلسوف؛ وهي : كانط وفلسفة الحرية " حيث يعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية " فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات " (ص١٢٤) ، والحرية ، استقلال الفرد بإزاء المجتمع؛ فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة أخرى طبقاً لقانون كلي للحرية ، أي أن يتناول الحرية من الناحية الأخلاقية ، ويري أن تصور كانط للتاريخ باعتباره " مسرحاً للصدام والصراع هو تصور مطبوع بطابع الحرية ". (ص٢٧) فمخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية كما كتب كانط في " أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظر كونية".

وهو الموضوع الذى توقف عنده الأستاذ التونسي زهير المدنيني وجعل منه اساساً لاطروحته التى نعرض لها في فقرة تالية. ثم يتناول عثمان أمين الحرية من وجهة النظر السياسية عارضاً الحرية والدولة الأبوبة ، والأخلاق بين كانط وهيجل ، واتحاد أمم لا حلف دول ، والحرية واستنكار الاستعمار ، وكانط من رواد الحرية. وهو مفهوم كلاسيكي للحرية أقرب إلي حرية الوعي ولم يتطرق عثمان أمين في تناوله للحرية عند كانط للحريات بالمعنى الحديث المتعلق بالديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الأنسان وحرية العقيدة فهو يعرض للحرية ميتافيزيقيًا أكثر من تناولها اجتماعيًا وسياسيًا رغم التحولات الكبيرة التى مر بها المجتمع المصري في هذه الفترة.

ومن أجل تأكيد فهمه لهذا المعني وتعميقه له في دراسته الأخيرة " كانط فيلسوف التاريخ " يعرض بعض المقدمات لفيلسوف النقدية ، الذي يشدد على كون الناس من أصل واحد (ص١٤٨-١٤٩) وأن الصراع مهماز الحضارة ، وأن العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان ، وأن التقدم هو غاية الطبيعة (ص١٥٢). والتصور الأخير الذي يسعي للتأليف بين الحريات الفردية والقومية عند كانط ظهر في " مشروع نحو السلام الدائم " ليؤكد على المواطنة العالمية وانتصار الحرية ومبادئ الحق .

إن رائد المثالية والجوانية حين يعرض فلسفة كانط السياسية يعرضها لنا في إطار أخلاقي ، فهي حرية فردية ولا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي إنما باعتبارها ضمير الفرد وصوت العقل. ويختتم دراسته بترجمة عددًا كبيراً من النصوص الكانطية عن الانكليزية والفرنسية لتأكيد نظريته. وان كان عثمان امين أكثر اساتذة الجيل أهتماماً بالجوانب العملية مع الجوانب النظرية من فلسفة كانط ، الا أنه مع هذا يندرج في إطار التفسير المثالي للفلسفة الكانطية أو القراءة المثالية لها[٣] .

٣- كانط أرسطو العصر الحديث

نتوقف عند قراءة تعيد فهمنا لتوجهات عبد الرحمن بدوي الفلسفية والتي تظهر في اهتمامه الكبير بكانط. فمنذ عام ١٩٧٧ بدأ داعية الوجودية في الفكر العربي الكتابة عن صاحب العقلانية مُصدراً كتابه عن كانط بتنبيه يقول فيه : " أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث : هما قمتا الفكر الفلسفي. وقد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً ، فلا أقل بأن نخص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجراء". والحقيقة أن هذا الكتاب المتعدد الأجزاء هو أربعة كتب. يتناول أولها ، " إيمانويل كانط " حياته ومؤلفاته في القسم الأول ، وفلسفته في القسم الثاني حيث يعرض نظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم في المرحلة النقدية ، نقد العقل النظري المحض في عدة أقسام وأبواب، متابعاً بدقة كانط وتقسيم نقد العقل النظري المحض ، حيث ينهي هذا القسم بالهيكل المعماري للعقل المحض ؛ وبهذا يختتم المرحلة الشاقة الطويلة التي قطعها كانط في نقد العقل المحض وبه يتم بدوي فيلسوف الوجودية الكتاب الأول عن فيلسوف العقل والمعرفة[٤].

ويمثل " الأخلاق عند كانط " ١٩٧٩ الكتاب أو الجزء الثاني . يعرض فيه بدوي مشكلة الميتافيزيقا ، ثم الأخلاق ، الإرادة الخيرة ، والواجب ، والانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلي ميتافيزيقا الأخلاق ومن ميتافيزيقا الأخلاق إلي نقد العقل العملي المحض ، ونقد العقل العملي ، وتحليلات العقل المحض العملي ، وديالكتيك العقل العملي ، ومنهجيات العقل المحض العملي ، ومذهب الفضيلة ، ويتناول فيه واجبات الإنسان المختلفة ثم منهجيات الأخلاق [٥] وكما كان الكتاب الأول عرضاً أميناً ، أقرب إلي التلخيص لنقد العقل النظري الخالص ، فقد لخص بدوي ميتافيزيقا الاخلاق ونقد العقل العملي بطريقة امينة تكاد تكون حرفية. ولاحظ أن ذلك تم قبل الأقدام علي الترجمة النقدية لكتب كانط الثلاثه الكبري.

ويتناول الكتاب الثالث " فلسفة القانون والسياسة عند كانط " ، ١٩٧٩. وفيه يعرض ويلخص بقية جوانب فلسفة كانط المختلفة حيث يتناول النزاع بين الكليات الجامعية : ما هي الجامعة؟ ، أحوال الكليات ، ومبدأ تقسيم الكليات الجامعية وخصائص كليات : اللاهوت ، والحقوق ، والطب ، والفلسفة (الآداب). والنزاع اللامشروع بين الكليات العليا والدنيا والنزاع المشروع بينها ، ثم يتناول فلسفة التاريخ. التاريخ العام ، هل النوع الإنساني يتقدم نحو بعد ذلك إلى الأحسن باستمرار؟ بداية التاريخ ، نهاية كل الأشياء. ثم يعرض علم الجمال عند كانط ما هو؟ أحكام الذوق ، ما هو الجميل؟ تحليلات السامي (الجليل) ثم الفن وتقسيم الفن الجميل. أن ذلك الاهتمام الكبير بكانط وفلسفته يجعلنا نتساءل عن حقيقة وجودية صاحب الزمان الوجودي، فأن هناك من الباحثين من يتوقف عند هذا الاهتمام الكبير الذي اولاه بدوي للفيلسوف . فقد تكون ارسطية بدوي وكانطيته علي نفس مقدار وجوديته وربما قد تزيد والفيصل في ذلك هو مقدار الاهتمام الذي اولاه لفلاسفة العقلانية والمثالية في كتاباته[٦] .

ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط وهو يعرض فيه لموضوعاته بنفس طريقة عمله في كتبه السابقة. والحقيقة أن عمله هذا لا يعدو أن يكون تلخيصاً أميناً استفاد فيه من معرفته باللغات المختلفة ليعرض لكتب كانط وما كتب حوله. ويعتبره أعظم فلاسفة العصر الحديث متناولا حياته وتطورها إلي مرحلتين : ما قبل النقد والمرحلة النقدية ، ثم يعرض فلسفته في المرحلة الأولى ثم الثانية ويفيض في تحليل " نقد العقل الخالص " (المحض) بتقسيماته ومسمياته المختلفة ، ونقائض العقل المحض معطياً عدة ملاحظات حولها ، ثم يتناول اللاهوت النظري ، والأخلاق ثم السياسة. ويشير في مراجعه إلي أن عمله أوسع وأعمق دراسة عن كانط كتبت عن " إيمانويل كانط " [٧] . والمادة التى قدمها عن كانط في موسوعته للفلسفة هي تلخيص وافي لما كتبه في كتبه عن كانط.

أن ما جاء في هذا العرض والتلخيص الأمين للأخلاق الكانطية يستدعي منا العودة للبحث الموجز[٨] الذي ناقش فيه بدوي هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ بحيث نجد الا مفر من أن نطرح التساؤل عن أيهما يمثل بدوي ويعبر عن افكاره الأخلاق الوجودية أم الأخلاق الكانطية ؟ أم أن هناك أنفصالاً بين مرحلة الابداع الفلسفي المبكرة لدي بدوي وكتابات التضح في العقدين الأخيرين من حياته؛

وهل هناك تحولاً في فكر بدوي عن فترة التمرد الوجودي الأول؟ وعلي ضوء ذلك علينا أن نعيد النظر في الحكم الذي أصبح لا يمكن تغيره حول وجودية عبد الرحمن بدوي وهو حكم يصدق علي كتاباته الأولي وان كنا من الصعب أن نعتبره حكماً نهائياً في دراساته الأخرى وفي تحقيقاته وترجماته وكتاباته منذ منتصف الخمسينيات ويظهرنا عمله عن كانط علي نزعة عقلانية واضحة تتميز عن نزعته الوجودية الموجودة في أعماله السابقة.

٤- كانط وفلسفته النظرية

يطرح محمود زيدان الذي شغل بفلسفة كانط النظرية في بداية عمله عن كانط بمجموعه من الأسئلة حول ميتافيزيقا كانط مثل: هل يمكن قيام الميتافيزيقا كعلم؟ لقد تجاوزت الميتافيزيقا السابقة حدود عالم الظواهر حيث إمكانية العقل على المعرفة إلي ما وراء الظواهر. فالميتافيزيقا متعلقة بعالم الأشياء في ذاتها(٩). ويفيض زيدان في بيان جهد كانط في تناول المعرفة القبلية ومصادر المعرفة التي تبدأ بالتجربة والتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، ويبدأ بتناول نظرية الزمان المكان وبراهين كانط الأربعة بأنهما حدسان قبليان لا تصورين تجريبيين، وعلاقة ذلك بالرياضيات والابستيمولوجيا. وهو يناقش كانط في اعتقاده أن الهندسة الإقليدية نسقاً متكاملاً وأن المنطق اكتمل على يد أرسطو. وخصص زيدان فصلاً عن الاستاطيقا الترانسندنتالية موضحاً معناها عند كانط ؛ ثم الفصول من الخامس إلي الحادي عشر عن التحليل الترانسندنتالي لبنية العقل النظري ، ويبين الأسس التي أقام عليها كانط نظريته في المعرفة وعالم الظواهر ، حيث يتناول المقولات المتعلقة بتحليل التصورات ومبادئ الإدراك العام ويحاول أن يكشف عن الدوافع التي أدت بكانط إلي وضع نظرياته.

ويأتي باب الجدل الترانسندنتالي وهو الباب الثالث في " نقد العقل الخالص " ليكون إجابة عن سؤال كانط الثالث : كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟ ويعرض زيدان فكرة كانط عن العقل الخالص ووظائفه المنطقية والميتافيزيقية وينكر إمكانية الاستدلال أو إقامة البراهين على موضوعات الميتافيزيقا : الله ، وحرية الإنسان ، وخلود النفس ، ويعرض نقد كانط للميتافيزيقا السابقة وإثباته بطلانها في ثلاثة فصول ويصل في الفصل السادس عشر والأخير إلي السؤال : هل الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟ تلك هى القضية الأساسية التى شغل بها زيدان الذي يرى أن " نقد العقل الخالص " بمجمله : الاستاطيقا الترانسندنتالية والتحليل الترانسندنتالي؛ مباحث مستفيضة في الميتافيزيقا. فالأولى تناولت طبيعة المكان والزمان موضوع اليقين والضرورة في القضايا الرياضية ، وموضوعات ميتافيزيقية ويعالج التحليل الترانسندنتالي نظرية المعرفة والكوزمولوجيا حيث أوضح فيها استحالة قيام الميتافيزيقا. ويحيلنا إلي كتاب "مقدمة لكل الميتافيزقيا مقبلة ممكن أن تصير علما " ، حيث يبين كانط أن سبب فشل الميتافيزيقا السابقة هو عدم وجود منهج للعلم ومباحثه، وقد مهد كانط السبيل لذلك في كتابه " العقل الخالص " ويبقى على نقد العقل العملي إقامة الميتافيزيقا . يتابع زيدان المتخصص في الابستمولوجيا ومناهج البحث العلمي الاصول الكانطية لنقد الميتافيزيقا بطريقة أقرب إلي زكي نجيب محمود والفلاسفة الوضعين ولا ينتقل من البحث في الأسس النظرية الكانطية إلي ما يترتب عليها من نقد الميتافيزيقا أو التأكيد عليها

مثلما سنجد بعد ذلك عند حديثنا عن عمل محمود رجب. مما يدرج جهد زيدان وعمله في أطار القراءة الوضعية ، المثالية لكانط بالتأكيد علي حرص كانط علي تحديد معالم ميتافيزيقا جديدة .

٥- من المذهب عند كانط إلى التنوير عند مراد

نعرض في هذه الفقرة دراسة: مراد وهبة " المذهب عند كانط "، الذي يرى في مقدمة دراسته التي كتبها بالفرنسية ونقلها إلي العربية نظمي لوقا ١٩٧٩ ، أنه من خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كانط ، نجده قد أنساق وراء مسألة أساسية ، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها ، هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم[١٠]. ومن ثم نجد أن مطلب كانط ، هو تحديد المبادئ الميتافيزيقية للمعرفة تحديداً مذهبياً أو نسقياً. ويرى وهبة أنه لابد من منهج حين نتصدي لمشكلة ما ، وأننا لكي نعرف منهج كانط ينبغي أن نعرض موضوع دراسة كانط ، لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع (ص٨). وهذا المنهج، وهو منهج التحليل الترانسندنتالي، قاد كانط إلي تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهي : صورتا الحدس الحسي الخالصتان – أي الزمان والمكان – ومعاني الفهم المجردة – وهي المقولات – ومعاني المنطق المجردة وهي الأفكار. وعلى هذا يبدأ مراد وهبة بحثه بعرض الصورتين الخالصتين للحدس ، والمقولات حتي يتسنى له تفسير طبيعة الأفكار ومكانتها الابستيمولوجية ودروها .

يعرض وهبه في الباب الأول من كتابه " التنظيم الصوري للمذهب " في سبعة فصول هي : الحدس والمقولات، والمنطق ، وطبيعة الفكرة رسماً وتخطيطاً ، وعمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية ، وتعريف الميتافيزيقا التصورية الترانسنتدالية. ويتناول في الثاني " التنظيم المادي للمذهب" في فصلين هما : الفكرة في استخدامها العملي ، فكرة الغائية. ويقدم في الثالث " فحص نقدي لمذهب كانط ". وهو يرى أنه بوسعنا أن نقول: إن الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعاً ، بل في صميم الفكر باعتباره ذاتاً مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة. وأن ثمة غرضاً مزدوجاً يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة : فهناك غرض نقدي ، وغرض نسقي ، فلا يكفي أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة ، بل يجب أيضاً أن يكون هناك نسق للعقل : ينظم عناصره الأساسية (ص١٠٧) .

ويتساءل وهبة هل كانط على حق في إقامة نسق (مذهب) تام ، وهل تجد الفلسفة الباحثة عن نسق هدفها؟ ويرى أنه مهما كان النسق مغلقاً ، ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية والثراء المتزايد في المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغيير. فالنسق الحق عنده هو الذي يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي تكون أعمق وأكثر تعقيداً من السابقة. لذا فنحن دائماً بحاجة إلي جهد لكل مشكلة جديدة. ومن ثم فالفلسفة ليست عملاً نسقياً تاماً لمفكر واحد ، فهي لا تفتأ تدخل وتستدعي إضافات وتصحيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعي (ص١١٣) .

"تلك قراءة مراد وهبة التى تنفرد بين كل القراءات السابقة بميزة النقدية ؛ فهي قراءة نقدية للفلسفة النقدية . ومن المهم أن نشير في هذا الإطار للدراسة النقدية التى قدمها جمال سليمان لهذه القراءة النقدية في المجلد الذي اصدرناه عن مراد وهبة.

٦- تأسيس الميتافيزيقا والمنطق عند كانط

١- يدعم ويؤصل محمود رجب فيما كتبه عن الميتافيزيقا عند كانط عمل محمود زيدان ويختلف عنه في نفس الوقت ولأن دراسته هذه تمت بإشراف عبدالرحمن بدوي ، فهي بصورة من الصور توضح وتؤكد حكمنا علي بدوي العقلاني الميتافيزيقى. وقراءة رجب تلك قراءة متميزة تحتاج منا بعض التحليل، يتناول محمود رجب في فقرات أربع تفسير ميتافيزيقا كانط وتطور فلسفته ، النقد والميتافيزيقا ، وأقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية ، وسمو العقل العملي وميتافيزيقا الأخلاق ، مناقشاً عبارة كانط هل من الممكن على الإطلاق قيام شئ كالميتافيزيقا؟ ويناقش قضية عداوة كانط للميتافيزيقا وأنها ليست جديدة ، موضحاً أن المقصد الأسمى في فلسفة كانط هو إصلاح الميتافيزيقا وليس انكارها أو استبعادها [١٢] ويتابع ذلك عبر مراحل تطور فلسفة كانط موضحاً أن نقد العقل الخالص الذي قصد منه أن يكون أساساً أصبح هو البناء الرئيسي ، لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا إلي تقديم أسس ميتافيزيقا جديدة (ص٢٠).

ويوضح محمود رجب الذي شغل بهيدجر والفينومنيولوجيا وترجم بعض نصوص هيدجر وقرأ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين علي ضوء نقد هيدجر لها. يوضح في الفقرة الثانية أن نقد كانط لم يكن نقداً للميتافيزيقا من خارجها مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه ، بل كان نقداً من داخل الميتافيزيقا يستهدف إحياءها لا تقويضها (ص٢٦). ويعرض تقسيم كانط للميتافيزيقا ، ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ، الأولى ميتافيزيقا العقل النظري ، ويخصص الفقرة الرابعة للعقل العملي. ويرى في الخلاصة أن كانط لم يهدف إلي تقديم مذهب ميتافيزيقي مغلق ، وإنما أراد أن يكون وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافيزيقا عن التقدم المطلوب (ص٣٣). وإن تفسير موقف كانط من الميتافيزيقا أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين؛ فأن ميتافيزيقا كانط هي بداية الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين تلك القضية التى شغل بها محمود رجب ، علي امتداد كتاباته المختلفة خاصة تلك التى يظهر فيها توجهه الفينومينولوجي الهيدجري، وقرأ كانط انطلاقاً من تلك الرؤية، وهو بدوره يمكن أن يدرج في إطار هذه القراءة الحداثية وما بعد الحداثية الهيدجرية التى تندرج بدورها في أطار البحث النظري الميتافيزيقي في الفلسفة الكانطية .

ويندرج تفلسف موسي وهبة في الحقل الجديد الذي اكتشفه كانط حقل شروط الإمكان؛ حيث كانت مشكلة النقد العامة : كيف يمكن للأحكام التأليفية قبلياً أن تكون ؟ فكانط ، بنقده العقل المحض ، بحث في شروط إمكان الميتافيزيقا قبل الخوض في موضوعات المعرفة و{ نسق } الفلسفة . وكذلك بحث وهبة في شروط إمكان القول الفلسفي بالعربية قبل الخوض في ما هو متداول من أقوال فلسفية عربية. لا يبحث موسي وهبة عن الشروط العامة التي يجب أن تتوافر في أي مجتمع حتى تكون الفلسفة ممكنة، بل في إمكان وجود شروط خاصة بالمجتمعات العربية المعاصرة ، شروط لا بد من توافرها إذا أردنا الفلسفة بالعربية(١٣).

من المعروف أن النقد الكنطي أعلن امتناع قيام أي ميتافيزيقا كلاسيكية ، أي امتناع قيام ميتافيزيقا جواهر (ولا سيما الله والنفس والعالم) ، وأعتبر أن هذه الميتافيزيقا لم تعد مشكلة فلسفية ، بسبب عجز العقل النظري عن البت في مسائلها . لذا ، لم نعد نجد في الفلسفة ، منذ النقد الكنطي، مسائل تتناول وجود الله أو خلود النفس أو أزلية العالم. لكن كانط ، في رأي وهبة ، أقام ميتافيزيقا أو أوحي بميتافيزيقا جديدة تقوم بوصفها مجموعة الفروض التى يتضمنها القول الفلسفي والتى تسند هذا القول ، أي بوصفها مجموعة الجذور التى تؤسس. فالفلسفة ، لا بد ، تقوم علي مجموعة من الفروض التى يفرضها العقل البشري في محاولاته المتكررة للإجابة عن الاسئلة التى ينهم بها(١٤).

لا ينظر وهبة إلي كانط إلا بوصفه ميتافيزيقا . لكن ميتافيزيقاه ليست ميتافيزيقا جواهر ؛ هى ميتافيزيقا من نوع أخر يتبناه وهبة ويعمل عليه . كما يظهر من قوله: لا يروقني اليوم هذا الرذل المعمم للميتافيزيقا وكأن ليس يمكن قيام ميتافيزيقا إلا كميتافيزيقا جواهر والحقيقة أن ليس ثمة من جواهر عند كانط وكما بين الان رينو أن كانط ينزع عن الذات صفة التجوهر. أقول ليس ثمة من جواهر عند كانط . والميتافيزيقا عنده ليست علماً بالمعنى المتعارف عليه .وبلغة كانط: ليست علماً نظرياً ، فهي لا تخبر شيئاً عن موضوعها ولا تضيف معلومات ، وإن كانت في جانب منها تشير إلي وجهة تنظيم هذه المعلومات . وهي في جانبها الأساسي اقتراح حلول ممكنة لمعضلات مطروحة علي العقل في مختلف ملكاته بمعنى أوضح ، لم يكن كانط النقدي فيلسوف أخلاقي من جهة: وفيلسوف معرفة من جهة اخري، وفيلسوف غائية من جهة ثالثة ، بل كان صاحب ميتافيزيقا وحسب قوام هذه جملة من المزاعم المقترحة لإخراج العقل البشري من مأزقه ، لتخفيف وطأة إرهاق الأسئلة التى تطرحها عليه طبيعة العقل نفسه(١٥).

كتب وهبة كثيرا عن كانط وكان أساس تفلسفه، وترجم كانط، وتأتى ترجمة وهبة لكانط قراءة جديدة في الفيلسوف؛ ينافس بها قراءات أخري مغايرة لفلاسفة عالميين كبار، لقد كانت ترجمته لـــ نقد العقل المحض قراءة أخري فيه وفي كل الأثر الكنطي؛ هي كما كتب جمال نعيم قراءة تقف علي قدم المساواة مع قراءة هيدغر وغيره من كبار دارسي كانط ؛ هو يقدم قراءة متسقة ومنسجمة لكل جوانب الأثر الكنطي الغامضة . من هنا ، اهتمامه الشديد بمصطلحات كانط ومنها مصطلح المجاوز عربه بترسندالي في ترجمته الأولي في أواخر الثمانينيات. فهو يبتدع داخل اللغة العربية ذاتها لغة عربية جديدة تسمح بالتعبير فلسفياً عن كانط .

يبين لنا وهبة كيف يمكن للترجمة أن تكون سبيلاً إلي الفلسفة ؟ يقول في تقديمه لترجمة نقد العقل المحض في طبعتها الأولي ، ما يلي : "وسأراني سعيداً " ، إن جاء نقلي لنقد العقل المحض قراءة أخري فيه ، وتمرينا ، بالتالي ، علي القول الفلسفي بالعربية". ويضيف :"فالنقد لم يقرأ ، بعد بالعربية. ويكرر وهبة ما سبق ، في تقديمه للطبعة الثانية المنقحة، يقول: أريد أن أصرف النظر عن كل ذلك ، لأقرأ نقد العقل المحض ، في طبعته الثانية حصراً، لأري في ما جعله ممكناً كقول فلسفي بامتياز ، احدث ذاك الانعطاف الرئيس (في تاريخ الفلسفة).

٣- يسعي جمال سليمان وهو يقترب من محمود رجب في هذا السعي لإعادة تأسيس الميتافيزيقا بوصفها بحثاُ أنطولوجياً عند كانط في كتابه " انطولوجيا كانط " لإثبات ميتافيزيقية فلسفة كانط وأنها تبحث في نفس المباحث التي كانت ومازالت مدار البحث الميتافيزيقي. ويأتي هذا انطلاقاً من فهم كانط للميتافيزيقا؛ على أنهما " العلم الذي تجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة ؛ ليعرف ما لا يمكن أن يعرفه، وايضاً انطلاقاً من فهمه الأنطولوجيا على أنها ذلك العلم الذي يؤسس " المعارف العقلية الأولية الخالصة " بهدف معرفة الأنماط المختلفة للوجود.

ودراسة سليمان من المحاولات الهامة ، بل قل هى ؛ الأولي في العربية لقراءة فلسفة كانط على أنها فلسفة معنية بالبحث في الموجود بما هو موجود ، والبحث في الوجود بما هو وجود ، والبحث في المبادئ والعلل الأولي. وقد استخدم سليمان المنهج العلمي التحليلي لفهم مضمون النص دون إغفال لطابع البناء الكلي عند كانط. كما استخدم المنهج التأويلي لقراءة المسكوت عنه ، أو ما يتضمنه النص في إطار الرؤية الكلية لنسق كانط بهدف إبراز فلسفته على أنها تأملية معنية بالبحث الأنطولوجي بشكل عام . وبلغة هيدجرية يوضح أن كانط أدرك الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود ، وقدم فهماً عميقاً للوجود حين وصفه بأنه ليس محمولاً حقيقياً ولا تحديداً للشئ. بل وصفه بأنه وضع مطلق. أن مفهوم الواقعية الموضوعية عند كانط يمكن تأويله على أنه الوجود ، وكذا الحقيقة والكل أيضاً بوصفه الواحد الموجود. وإن الوجود له وحدة كلية وليس مجرد شتات من الموجودات.

إن بحث كانط في المبادئ والعلل الأولى يعد بحثاً في الوجود بما هو وجود الموجود. إن مبادئ العقل النظري تهدف إلي تأسيس وجود الموجود من حيث هو موضوع للمعرفة . ومن مجمل تناول كانط للمبادئ خلص سليمان إلي تعلق البحث في المبادئ بالبحث في الوجود عند كانط. إلا أن المبادئ عنده ذات طابع أنطولوجي ، وليست كلها مبادئ تنظيمية بل أنها يمكن أن تفهم على أنها مبادئ تأليفية أو تكوينية .

إن محاولة كانط إعادة تأسيس الميتافيزيقا تستمد مشروعيتها ، وتضرب بجذورها في التقاليد الميتافيزيقية ، وتعد استمراراً لها. وإن كانط لم يهدف إلي تقويض الميتافيزيقا أو إقصاء التأمل ، وإنما كان هدفه الأساسي وضع كل شئ في موضعه الصحيح. كما أنه لم يكن فيلسوف نظرية المعرفة اللهم إلا بقدر ما تعد المعرفة مدخلاً ضرورياً لمعالجة مشكلات الميتافيزيقا ،

وكان هدفه إعادة تأسيس الميتافيزيقا بما يتماشي مع طبيعة عصره . وكما يظهر لنا فإن سليمان الذي بحث عن الموجود والوجود عند هيدجر في كتابه الأول ، رسالته للماجستير واصل البحث في الانطولوجيا عند كانط في عمله الثاني مستمداً المفاهيم والادوات الذي اخذها عن هيدجر في تأهيل الانطولوجيا عند كانط بعيد عن القراءات الايستمولوجيا التى حصرت الفيلسوف في نطاق نظرية المعرفة ونقد العقل.

٧- وضعية وتحليلية كانط:

استخدم زكي نجيب محمود صاحب الدعوة إلي العلم والحرية فلسفة كانط في دعوته إلي تأكيد العلم والنزعة العلمية التحليلية من جانب ، والإبداع والقيم والحرية من جانب ثان. تناول محمود كانط في سياقات متعددة من كتاباته ، حيث عرض له في سياق تناوله التاريخي للفلاسفة في قصة الفلسفة. وكان كانط من الأسس الفلسفية التي أسس عليها أطروحته حول" الجبر الذاتي" ، التي نلمس فيها ثنائية؛ بين جانب علمي وضعي تحليلي في تبنيه للتجريبية العلمية وجانب آخر يتوقف عند الحرية والإبداع الإنساني يتجاوز مجال العلم وقوانين الطبيعة الحتمية هو جانب القيم والحرية الإنسانية. لقد تأثر صاحب " الجبر الذاتي " في دراسته الأولي بفلسفتين هما فلسفتا كانط وهيوم. ونستطيع أن نؤكد أن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهنه منذ البداية ، ويتضح لنا من استقراء كتاباته. إن موقفه من كانط باطن في إيمانه بعالمين ميز بينهما ، الأول الذي خصص له " الجبر الذاتي " وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المتحرر الخلاق ، والثاني عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر ،وهو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا أن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما ، انطلاقاً من الفكرة الأساسية التي تمثل محور" الجبر الذاتي " وهي نفس الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ١٧٨٥ ، الذي جعله بمثابة تمهيد لـ " نقد العقل العملي " كتابه الرئيسي في الأخلاق ١٧٨٨ ، وكتابه الثالث والأخير " ميتافيزيقا الأخلاق " .

إن كانطية زكي نجيب محمود – التي لم يعلن عنها في هذا العمل – تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي؛ عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية. ويتضح ذلك في قوله " إن فكرة الحرية بالمعنى الذي تفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه – هذه الفكرة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التي هي أساس العلم ، وبالتالي أساس المذهب الجبري – ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

هنا تظهر كانطية زكي نجيب ، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم ، بل ايضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة ، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً[١٦]. وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قوله " بالذات المثالية ". ويري أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية " وهي الذات العاقلة " ، فالأخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق[١٧].

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في " الجبر الذاتي " لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية محمود لاتضح لنا ذلك في تأكيده : إن الإنسان مملكة الحرية ، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة . فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة " إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب ، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حراً "[١٨]. فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة معاً هو المقصود بالجبر الذاتي ، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهي في الوقت نفسه حرة؛ لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفياً بذاته في تفسير الفعل الإرادي عند زكي نجيب فهو حر إلي هذا الحد في هذا الفعل ، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً[١٩] .

تلك أذن صورة لا نعرفها عند زكي نجيب الوضعي المنطقي داعية التجريبية العلمية وهذا هو جانب يضاف إلي ما نعرفه عنه . وهي صورة لا يتوقف عدنها الباحثون؛ اسماها البعض الوجه الميتافيزيقي أو المرحلة الميتافيزيقية عنده . ورصد البعض تحولاً لديه من المرحلة الوضعية للمرحلة الاسلامية التى أهتم فيها بدراسته التراث العربي الاسلامي دراسة علمية لكننا نجد فيها تأكيداً للثنائية ؛ ثنائية الانسان والطبيعة، الأخلاق والعلم عالم الحتمية وعالم الحرية كما عبر عنها كانط هنا ، وهنا فقط نجد القراءة المثالية للفلسفة الكانطية ، حيث يفسح فيلسوفنا بوضوح حيزاً للأخلاق والقيم والحرية والأرادة إلي جوار الحتمية الطبيعية التى تحدد معالم وضعيته المنطقية. والحقيقة أن وضعية زكي نجيب بل الوضعية كمذهب معرفي يقوم فقط علي الاعتراف بالحواس وما تقدمه. والحواس هي الذات ، فهي في النهاية فلسفة ذاتية مثالية وقد أوضح لنا ذلك يحيي هويدي في دراسته "الوضعية المنطقية في الميزان"

ويقدم زكي نجيب في الفصل الثامن من كتابه " تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة وهي فلسفة ثنائية ، ثنائية بين السماء والأرض بين الطبيعة والفن وهي نظرة تجعل للإنسان – دون سائر الكائنات – ضرباً من الإرادة الحرة المسئوولة ، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. إن زكي نجيب محمود ، يواصل ما قدمه في الجبر الذاتي كما يتضح في قوله : " من هنا ترانا لا نطمئن بالاً حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي وتحرص على أن تُبقي منه جانباً يستعصي على ذلك التقنين ، لأنه جانب مريد خلاق مسؤول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي[٢٠] .

إن زكي نجيب محمود يقترب كثيراً من كانط ، ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي ، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها ، فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة ، ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها ، أرادها لنا الله وعقلناها ، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة ، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجئ مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً ، لكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع[٢١]. يقول بالواجب أساساً للأخلاق " فقوام الأخلاق " عندنا هو " الواجب " لا السعادة[٢٢]. والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي تجاوز حدود الفرد إلي بقية أفراد المجتمع . تلك هي معالم قراءة زكي نجيب محمود المثالية للفلسفة الكانطية. وهي كما يتضح لنا خاصة من الاستشهادات الأخيرة لا تختلف تماماً عما جاء لدي توفيق الطويل في تناوله للمثالية الأخلاقية الكانطية وان كان زكي نجيب قدمها لنا في إطار من العلم الوضعي مؤكداً علي دور الأرادة حيث تعرفنا من تحليله علي جانب غير معهود في عمل فيلسوف الوضعية المنطقية العربي.

وكما وجدنا لدي داعية الوضعية المنطقية جانباً ميتافيزيقياً يعترف بالأخلاق والارادة والواجب التى تنكرها الوضعية وهو ما يمثل صورة جديدة للفيلسوف فأننا نجد لدي عبدالرحمن بدوي المعروف بوجوديته جانباً عقلانياً أرسطياً كانطياً غير معروف عنه يظهر في كتاباته حول الفيلسوف الالماني صاحب نقد العقل الخالص وهو جانباً غير مطروق في كتابات بدوي.

٨- القراءة العلمية والتأسيس النقدي للزمان والمكان.

نعرض في هذه الفقرة الاهتمامات العربية بالجوانب العلمية في فلسفة كانط أو القراءة العلمية للكانطية. أي أننا ننتقل من الجانب العقلي إلي التأسيس العلمي ، وهو جانب لم يحظ بنفس الاهتمام الذي وجدناه لدي الرواد الأوائل ، وإن كنا يمكن أن ندرج فيه هنا إلي حد ما محاولة مراد وهبه لكننا نتوقف هنا عند مقاربتين نجدهما لدى كل من : صادق جلال العظم وعبد القادر بشته ، حيث اهتم الأول بدراسة نظريات الزمان والمكان عبر مراحل تطور الفلسفة النقدية دراسة تاريخية وقدم لنا في ذلك كثير من الدراسات . وشغل الثاني أيضاً بالفلسفة النقدية في رسالته بالفرنسية حول " الزمان والفضاء" عند نيوتن وكانط L'espace et le Temps Chez Newton et Kant، Editee a l'uni، de tunis، ١٩٩١ وغيرها من دراسات عن كانط بالعربية وهو عضو جمعية الكانطيين بباريس ، ومراسل مجلة الدراسات الكانطية الألمانية .

شُغل العظم المفكر العربي السوري مبكراً بالفلسفة الكانطية ، خاصة بعد سفره إلى الولايات المتحدة للدراسة في جامعة ييل ١٩٧٥ ، حيث اتخذ من فلسفة الزمان عند كانط موضوعاً للدكتوراه. وصدر الجزء الأول من عمله عن المكتبة الفلسفية بنيويورك ١٩٦٧ ؛ وقدم الجزء الثاني بالإنكليزية ١٩٦٩. وقد أصدر عدداً من الدراسات حول هذه الفلسفة بالعربية منها : " نظريات الزمان في فلسفة كانط " ، (مجلة المجلة ، القاهرة يونيو ١٩٦٤) و " نظريات الزمان المبكرة في فلسفة كانط ، المرحلة ما قبل النقدية (الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٧). كما نشر دراسة أخرى حول نظريات المكان في فلسفة كانط في كتابه " دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة " بيروت ١٩٦٦ [٢٣].

كما يتضح موقفه من كانط في المحاورة الأولى من كتابه " دفاعاً عن المادية والتاريخ " وهو مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، يتناول فيها على شكل حوار طويل أبرز مشكلات هذا التاريخ ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم. ويرى العظم أن كانط آخر الديكارتيين العظام والجديين (ص٧٦). وأن ظاهراتية كانط أرقى بكثير من العدمية المعرفية التي نجدها لدي توماس كوهن. فالظاهراتية عند كانط استندت إلي ما يمكن تسميته" بالمثالية الموضوعية ". أما عند كوهن ، فالذي يغيب هو هذه الموضوعية والذي يبقى تماماً هو المثالية. إن كانط هو الذي ارسى في الفلسفة الحديثة الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته " بأنطولوجيا الذات " و " ابستيمولوجيا الذات " و " منطق الذات " ولا تلغي ظاهرية كانط كل معنى ممكن لفكرة تقدم العلم ، كما يفعل كوهن والحقيقة أن حديث العظم عن انطولوجيا الذات ليس بعيدًا إذا ما أمعنا النظر في تأكيد فوكو علي دور الفيلسوف في فهم الحاضر الذي أطلق عليه انطولوجيا الحاضر . (ص٨٣-٨٤) .

ويأخذ العظم على الدراسات الكانطية انشغالها بنظرية المعرفة وإهمالها الانطولوجية الكامنة خلفها، وتفتيت نظرة كانط الشمولية إلي مجموعة من المسائل الفرعية الجزئية وهى ملاحظة هامة يقف عندها الفيلسوف السوري، توضح خطأ شاع لدي معظم الباحثين العرب وأن كنا نستطيع أن نشير هنا إلى أننا لا نعدم من الباحثين العرب من توقف لدي انطولوجيا كانط مثلما نجد ذلك في دراسة جمال سليمان. ويرى العظم ضرورة العودة إلي وضع الكانطية في موقفها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة ، ويبين أن كانط " أنجز ثورة كوبرنيكية مضادة وليس ثورة كوبرنيكية فقط ". محور كانط عالم الظواهر حول الروح بدلاً من ترك الروح تبحث عن صدق أفكارها وفاعليتها بمراجعتها على الواقع الخارجي المستقل. ويتابع العظم قراءته لكانط ويتناول المفاهيم الاساسية في فلسفته ويعرضها لنا علي النحو التالي:

كانط في القسم الأول من مشروعه الفلسفي عن تصوري المكان المطلق والزمان المطلق عند نيوتن ينقل كل وجود موضوعي لهما ،ليحولهما إلي صورتي الحدس الحسي التابعتين، إلي الذات الكلية كما هي في ذاتها. أي أن علم الهندسة لا يفيدنا معرفة بطبيعة المكان وخصائصه كواقع موضوعي مستقل ، بطبيعة إحدي ملكات الذات العارفة وخصائصها. الشئ ذاته يقال بالنسبة لعلم الميكانيك، لأن الميكانيك يقع من الزمان عند كانط موقع علم الهندسة من المكان .

أما في القسم الثاني كما يبين العظم فإنه ينزع عن مقولات الميتافيزيقا، مثل الجوهر ، والعرض ، والوجود ، والإمكان ، الخ ، كل سمة موضوعية ليحولها إلى مجرد صور فارغة تابعة أيضاً للذات الكلية نفسها. في الواقع تعبر الأحكام الحملية عند كانط- عن طبيعة ملكات الفهم وخصائصه أكثر مما تعبر عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها ، لأن عالم الظواهر يستمد بنيته وعلاقاته وقوانينه من العقل الإنساني الكلي .

ويكرس كانط القسم الثالث كما يظهر لنا في قراءة العظم النقدية لنزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل: الله ، وخلود النفس ، والتخيير ، والثواب .. الخ بتحويلها إلي مجرد مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي. أما البديل عن المعرفة العلمية التي انكرها كانط فهو كما يقول العقل النقدي أو المتعالي ، الذي يبقى دوماً ضمن إطار الظواهر ولا يحاول تعدي حدودها لمعرفة طبيعة مصادرها الحقيقية. من هنا بإمكاننا أن نعد كانط مؤسس الظاهراتية الحديثة وأهم منظر شمولي. ولهذا السبب أيضاً نجد علاقات القربي بينه وبين البراجماتية والأداتية والوضعية اللاحقة قوية وبينة وواضحة. ويخلص العظم إلي أن في العمق تراجع كانط عن الواقعية لصالح الإيمان. وعن المادية العصرية لصالح الروح ، وعن الحتمية السببية لصالح تلقائية الأفعال. كيف يمكن أن تنطوي فلسفته على ثورة كوبرنيكية بالمعني الجدي للعبارة إذن؟[٢٤] .

تلك قراءة تحليلية نقدية متميزة ، تسعي إلي فهم وتأويل فلسفة كانط ولا تكتفي بمجرد العرض؛ يظهر فيها صادق جلال العظم مثلما يظهر فيها كانط ، هي قراءة نقدية ومادية وعلمية ، تختلف عما اوردناه من قراءات وتؤسس لفهم مختلف لفلسفة كانط.

ويقدم عبد القادر بشته فلسفة كانط في دراساته المختلفة خاصة "كتابه الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلي الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية" ، الصادر عن دار الطليعة بيروت ٢٠٠٢ ودراسته عن "أهمية الاستطيقا في نقد العقل الخالص" في كتاب "فلسفة النقد ونقد الفلسفة"؛ مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٥ ، وأيضاً كتابه "الرياضيات والفيزياء عند أفلاطون وكانط" دار النهضة العربية بيروت ٢٠٠٧ وكذلك في تحليله لكتاب "دولوز عن فلسفة كانط النقدية" ؛ أوراق فلسفية العدد٢-٣ وغيرها من ابحاثه المتعددة؛ مثل دراسته المشار إليها سابقاً ، " الزمان والفضاء عند نيوتن وكانط " ، وكذلك Le N. 2, Philosphie de Archiwes In ،l'infini de Cantorenne Theorie de la Kantisme 1991 وكذلك في كتابه " العقل العلمي في عصر التنوير " ١٩٩٧ ويتكون هذا العمل الأخير ، الذي نعرض له ، هنا بالتحليل من ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة يهمنا منها الثاني الذي يتناول في الفقرة الأخيرة منه علم الكون عند كانط .

يشدد عبدالقادر بشته على أن ارتباط العلم بالعقل يؤدي إلي التأسيس الميتافيزيقي للعلم ، لأن الميتافيزيقا تتضمن – حسب كانط – مبادئ العقل (ص٧). ويعرض علم الكون عند كانط ، الذي اهتم به خاصة في المرحلة ما قبل النقدية وكتب في ذلك كتاباً هاماً هو " نظرية السماء " مع مؤلفات تكمله مثل " المونادولوجيا الفيزيائية والأساس الأول لجهات الفضاء ". وإذا كانت الدراسات الكانطية حول هذا الموضوع تهتم بعلاقة كانط بكل من نيوتن ودلامبير فهو يتوقف عند هذه العلاقة. ويرى أن كانط يختلف عن نيوتن في ثلاث مسائل هي : حدود المعرفة الإنسانية ، وعلاقة الله بالعالم ، والأثير ، ويتفقان في مسائل على مستوي المنهج والمفاهيم.

ويؤكد كانط في " نظرية السماء " مثلاً على ظروف القيام بالتجارب والملاحظات للوصول إلي الحقائق المتعلقة بالسماء وللتحقق من صدقها. ونجد التأكيد نفسه كما يخبرنا بشته في كتابات أخرى مكملة لهذا المؤلف الهام مثل أحلام الحالم. حيث يدعو إلي استخدام المنهج التجريبي حتي نثبت مفهومي القوة والدفع. وهذا المنهج الذي يقول كانط بضرورة استخدامه في علم السماء سبق لنيوتن أن نظر له ومارسه في " التعليق العام " وفي الكتاب الثالث من المبادئ. ويستنتج الاستاذ التونسي من ذلك أن كانط تشبث بلب الفكر النيوتوني. ومما يؤيد هذه الحقيقة أن كانط يبدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني ويعتبره ضرورياً لفهم نظريته الكونية. ويحتوي هذا العرض في نظر كانط على المبادئ التي تمثل الشرط الأول لعلم السماء عنده[٢٥].

يتضح لنا من مقاربة كل من صادق العظم وعبدالقادر بشته مدي الاهتمام العربي بالقراءة العلمية لفلسفة كانط ، فبينما نجد عشرات الدراسات التي تسعي لتقديم قراءة عقلية ميتافيزيقية مثالية له ، لا نظفر في بحثنا عن القراءة العلمية الا بهذين الجهدين اللذين حاولا تقديم قراءة علمية ، مما يوضح ميل العرب إلي التعامل والتناول التقليدي لفلسفة كانط في المعرفة والأخلاق وإن كنا في العقدين الأخير بدأنا نشهد تحولاً في الدراسات العربية عن كانط ، ونجد قراءات جديدة مختلفة لفلسفته منها القراءة الدينية والقراءة الحداثية وما بعد الحداثية . كما يظهر في الفقرات التالية.

٩- المثالية الأخلاقية المعتدلة

نتوقف هنا عند الجهود العربية المختلفة التي اهتمت بالفلسفة الكانطية الأخلاقية اعتمادا علي نقد العقل العملي وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق التى قدمها توفيق الطويل أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال وغيره؛ بداية بترجمته كتاب سدجويك " المجمل في تاريخ الأخلاق " ١٩٤٩ ؛ وكتابه الرئيسي " فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها " وبالإضافة إلي دراساته المتعددة مثل : " المثل الأعلي بين الشهوة واتباعها " " مجلة علم النفس ١٩٥٢ " ، " العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق " (مجلة كلية الآداب ، العدد الأول المجلد ٤ ، مايو ١٩٥٢) .

وهناك أيضاً جهوده المختلفة للتأريخ للفكر والمنطق ومناهج البحث وتاريخ العلم ، اضافة إلي عمله " أسس الفلسفة " الذي يعرض فيه بالتفصيل النظريات الانطولوجية والابستيمولوجية خاصة ما قدمه كانط في نظرية المعرفة . لكن ما يهم هنا هو نظريته الأخلاقية التي تحمل أثر الأخلاق الكانطية والتي قدمها بالتفصيل في كتابه " فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ". وهذا العمل الأساسي الذي عرف به الطويل وهو يتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء " ، ويدور الثاني على " فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين " سواء في اتجاه الواقعيين أم المثاليين والاتجاه الحدسي عند المحدثين ، ومذهب الحاسة الخلقية ، والضمير الأخلاقي عند بتلر ، ومبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة ، وأخيراً يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه " المثالية المعتدلة". ويحدد هذا المذهب في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب[٢٦].

ويخصص الفصل الأخير لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة حيث ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً، متفادياً الانتقادات المختلفة التي وجهت إلي فلسفته. وهي تقوم – على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ، ومعرفة إمكانيتها ، ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ، ويعمق تكاملها وفي ظله يشبع الإنسان قواء جميعاً الحسي منها والروحي بهداية العقل وإرشاده ، ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها ، إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجتمع الذي ينتمي إليه ؛ وبذلك يتصل الفرد بكمال المجتمع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية للأخرى[٢٧]. من الواضح أن توفيق الطويل هو الأقرب إلي القراءة المثالية للفلسفة الكانطية خاصة في جانبها العملي ، صحيح أنه اراد تقديم نقداً خفيفاً لها برفضه لما اسماه المثالية المتزمتة وتقديم اسهامه الخاص تحت عنوان المثالية المعدلة الا أن هذا التعديل يظل دوماً في إطار الكانطية والقراءة العربية المثالية لها. ركز الطويل علي الواجب دون التعرض للحقوق وعلي الأخلاق الفردية الذاتية دون الحياة الأخلاقية العملية الإجتماعية عرض للانتقادات التى وجهها الفلاسفة للأخلاق الكانطية دون أن يقدم نقداً شاملاً لها ، فقد قنع بالتخفيف من تزمتها وتشددها ليقدم لنا في إطارها مثالية معتدلة.

ونتناول في نفس الأطار جهود الدكتور عادل ضاهر . الذى خصص للأخلاق كتابه "العقل والأخلاق" والذي أتخذ اهتمامه بكانط اتجاهًا مغايرًا للدكتور توفيق الطويل. يعرف عادل ضاهر (١٩٣٩-) ، الذي ينتمي إلى الفكر القومي السوري الاجتماعي؛ باعتباره فيلسوف العلمانية في الثقافة العربية؛ لاهتمامه بتقديم "الأسس الفلسفية للعلمانية ". وهو يؤكد علي استقلالية العقل النظري، الاستقلالية الابستمولوجية ، واستقلالية العقل العملي ، المعرفة المعيارية . وقوله باستقلالية العقل العملي، - المعبرة عن استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي – عن العقل العلمي واعتباراته الإبيستمولوجية يجد مصدره في فلسفة كانط الأخلاقية؛ فكانط ميَّز بين العقل النظري والعقل العملي ، أو العقل الأخلاقي ، الذي جعل له "ملكة أخلاقية"، تشرع القوانين الأخلاقية بصورة سابقة علي أي تصور محدد للخير وللشر . فهو في هذا الموقف يقول كما يذكر أنطون سيف في دراسته عنه في كتاب "الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان" قضية الاشكالية الفلسفية للأستقلالية المعيارية. إذ يستوحي كانط الذي يصعب الإفلات منه ، وهو يعلن مخالفته له فـــــ :"من الضروري ان نوضح منذ البداية ، اننا لا نفهم بالاستقلالية هنا معناها الكانطي "؛ إننا لا نفهم بالاستقلالية ، إذن ن ما فهمه كانط بها "، أن الاستقلالية ليست كما فهمها كانط" . ولكن إعلان هذه المخالفة والكلام لسيف لم تمنعه من قبوله العديد من الأطروحات الكانطية كما يظهر من قوله: "إننا لا نرفض طبعاً اعتقاد كانط أن العقلانية ليست مجرد عقلانية أداتية ، بل هي أيضاً عقلانية معيارية"[٢٨].

لقد خصص ضاهر عدة صفحات من القسم الأخير من كتابه لإعادة طرح نظرية كانط الأخلاقية ، والتعليق علي مقالاتها المعروفة ، وتبيان ما يخالفه فيها ، أو يفرقه عدة عنها ! فضاهر يقبل ، مثلاً، بمبدأ الأمر المطلق، أو الأمر الجازم (Categorical Imperative) الكانطي المسوغ الأخلاقي لما نفعله ، المشروط بقابليته للتعميم علي كل الحالات المماثلة بلا استثناء ! ولكنه يقبله كشرط ضروري وليس كشرط كاف. وضاهر الذي يُنكر علي كانط جعله العمل الأخلاقي منحصراً بالعقل الأخلاقي ، وليس بمقتضي الرغبات يقبل بأن عمل الإنسان الذي يحقق رغبة انانية من رغباته ، ليس عملاً أخلاقياً . ولكنه يلاحظ ، كسراً لهذه القاعدة ، "ان رغباتي ليست كلها أنانية ، أي يمكن أن تكون في هذه الحالة ، أخلاقية " ! ويؤول الاستقلالية الأخلاقية عند كانط : القائمة علي تحرر الفاعل من رغباته : هي " تحرره مما هو لا عقلي من بينها ". ويعتبر: أن التفكير الأخلاقي المتروي يجعل القرار الذي اصل أنا إليه في النهاية هو قرار عقلاني، أي يقوم علي اسباب عقلية (Reasons)"[٢٩].

١٠- القراءة الجمالية والغائية:

ننتقل في هذه الفقرة من مجال المعرفة والأخلاق في القراءة الأولي والعلم والدين في القراءات التالية ، إلي القراءة الجمالية لفلسفة كانط، التى تبدو اوضح ما تكون لدي أميرة حلمي مطر وتلاميذها. تناولت أميرة مطر الاستاذة الرائدة المتخصصة في علم الجمال في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها " فلسفة الجمال : أعلامها ومذاهبها " فلسفة كانط الجمالية ، موضحة أن ما يهدف إليه كانط هو إيجاد منطق للذوق يكون مثيلاً للمنطق الذي توصل إليه في مجال العلم والأخلاق ؛ وقد توصل كانط إلي المبادئ الأولية للذوق في نقده لملكة الحكم ١٧٩٠. يأتي كانط بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا ، ذلك لأن ملكة الحكم هي الواسطة بين الذهن والعقل ، ويصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة . أما المبدأ الذي تعتمد عليه ملكة الحكم فهو مبدأ الغائية أو القصد وهو الذي يسمح بقيام الحكم المنعكس (Reflective)، ويختلف هذا الحكم عن أحكام الذهن في أنه لا يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات ولكنه يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل إلي كلي ولكنه خاص بهذه الحالات الفردية ؛ ولكن يحقق هذه المهمة فإنه يوجد الحكم الكلي المناسب لكل حالة خاصة ، والمبدأ الذي يسير عليه في هذه العملية هو مبدأ الغائية .

وينقسم الحكم في قسمين، نقد الحكم الجمالي Asethetical ونقد الحكم الغائي Teleogical. ويصاحب كلا الحكمين شعور اللذة. غير أن اللذة المصاحبة للحكم الجمالي تختلف عن اللذة المصاحبة للحكم الغائي إذ يذهب كانط إلي أن الانعكاس في الحكم الجمالي يقع على اللعب بالتمثلات في حين أن الانعكاس في الحكم الغائي يقع على اللعب بالتصورات .

تعد نقد ملكة الحكم جزءاً متمماً لفلسفة كانط النقدية ، فقد خصص كانط كتابه وهي للبحث في الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن الجميل والجليل. وقد قسمه إلي جزأين رئيسين ، الأول يشمل نقد الحكم الاستاطبقي أي الحكم بالجميل والجليل والجزء الثاني يشمل نقد الحكم الغائي [٣٠].

وقد خصص رمضان الصباغ كتاباً حول كانط ونقد الجميل ، دار الوفاء بمصر ٢٠٠٢ وكذلك قدم الباحث الجزائرى المتميز في مجال الجماليات حميد حمادي لنا بدوره دراسة حول : استطيقا الحكم استطيقا الإبداع ، مجلة أيس ، العدد الأول ، الجزائر جوان ٢٠٠٥.

ويقدم لنا محمود سيد أحمد دراسة حول مفهوم الغائية عند كانط. ويحدد لنا فيها مبدأ الغائية عند الفيلسوف على أنه مبدأ ذاتي ، بمعني أننا لا نطبقه بالضرورة على الطبيعة ، لكن ما نفعله هو أننا نسقط بصورة مجازية اتجاهاتنا الغائية على يقول كانط لا يهتم بالغائية في ذاتها ، بل أن اهتمامه منصب على " الأحكام الغائية " أو إن شئت منصب على المعرفة الغائية. وهذا معناه أن الغائية عنده ليست مبدأ موضوعاً انطولوجياً بل مبدأ ابيستمولوجيا [٣١] .

يلجأ كانط فيما يرى سيد أحمد إلى مفهوم الغائية ليمكنه في حل مشكلة التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق. لذا فهو يتوقف في الباب الأول من كتابه عند الثنائية الكانطية بين الطبيعة والأخلاق في فصلين: " الطبيعة والضرورة الالية " " الأخلاق والحرية "؛ ويتناول في الباب الثاني ملكة الحكم والغائية بفصليه:" الغائية في الجمال"، و " الغائية في الطبيعة " ؛ حيث اهتم بتوضيح معني الغائية في هذين المجالين ومدى مساهمتهما في التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق؛ حتي يتسني له في الباب الثالث أن ينتقل " من الغائية إلي اللاهوت " في فصلين: الأول الغائية ووجود الله. والثاني من الألوهية الأخلاقية إلي تأسيس الدين الأخلاقي.

وقد اهتم سيد أحمد بتوضبح أن كانط على العكس من اللاهوتيين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من إثبات وجود الله ، فهو يسلك طريقاً آخر حيث يرى أن الغائية الأخلاقية – لا الطبيعية – هي التي تمكننا من ذلك. وبهذا استطاع أن يؤسس لاهوتاً أخلاقياً محضاً (ص١٣). ويختتم بحثه بمناقشة إلي أي مدى نجح كانط في التقريب بين عالم الطبيعة وعالم الأخلاق ، متوصلاً إلي أن هيجل هو الذي نجح في هذا التقريب عن طريق الخبرة الجمالية. ويلحق كتابه الأول بمجموعة من النصوص مترجمة من مدخل كتاب " نقد ملكة الحكم " .

هوامش الفصل الثاني

(١)- د. زكريا إبراهيم : " كانط أو المثالية الموضوعية ". مكتبة مصر، بالفجالة ، القاهرة د. ت.

(٢)- ويتكون هذا العمل من مقدمة وثمانية فصول وخاتمة. يوضح في المقدمة " حياة كانط وتطوره الورحي " وأن الفلسفة النقدية ثورة فكرية كبري ؛ وفي فصلين نظرية المعرفة : العلم الرياضي في الفصل الأول والطبيعي في الثاني ؛ ومبحث الوجود في فصلين : الميتافيزيقا غير المشروعة في الفصل الثالث والمشروعة في الرابع ؛ والمشكلة الخلقية في فصلين : تحليل القانون الخلقي في الفصل الخامس ومصادرات العقل العملي في السادس ؛ وفلسفة الجمال في فصلين : نقد ملكة الحكم في الفصل السابع ونقد الحكم الغائي في الثامن . ويخصص الخاتمة لمناقشة بعض المآخذ والاعتراضات موضحاً أن الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه مؤرخو الفلسفة الكانطية ، هو أنهم كثيراً ما كانوا يقدمون للناس هذه الفلسفة على صورة " مذهب " مغلق جامد ، في حين أن كانط نفسه قد أراد لها منذ البداية أن تكون فلسفة "نقدية " متفتحة. إن الفلسفة النقدية هي في صميمها روح ومنهج لا مجرد عقيدة أو مذهب "

إن الثورة الكوبرنيكية الكبرى التي أراد كانط أن يحدثها في عالم الفلسفة إنما هي أولاً وبالذات ثورة منهجية (ص٢٩٩). وبالإضافة إلي ذلك فقد خصص زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه " المشكلة الخلقية " لتناول نظرية الواجب عند كانط .
(٣)- د. عثمان أمين : " رواد المثالية في الفلسفة الغربية " ، دار المعارف ، القاهرة ٢٠٠٢
(٤)- الأول الحساسية المتعالية ، والثاني التحليلات المتعالية ويعرض في ثلاثة أبواب من القسم الثالث : تحليل التصورات ثم تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي ثم الديالكتيك المتعالي ؛ وفي القسم الرابع النظرية المتعالية للمنهج بدوي : كانط وفلسفته النظرية ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت.
(٥)- عبد الرحمن بدوي : " فلسفة الأخلاق عند كانط " ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ .
(٦)- عبد الرحمن بدوي : " موسوعة فلسفة القانون والسياسة عند كانط " ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩.
(٧)- عبد الرحمن بدوي: الدين والتربية عند كانط ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ؛ " وموسوعة الفلسفة " ، الجزء الثاني ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٤ ، مادة كانط .
(٨) د. محمود زيدان : " فلسفة كانط النظرية " ، دار المعارف ، القاهرة د.ت . يعرض محمود زيدان جانباً أساسياً من فلسفة كانط النقدية كما تظهر خاصة في نقد العقل المحض الذي يتناوله بالتحليل التفصيلي باباً باباً وفصلاً فصلاً ، حيث يبدأ بمقدمة مقتضبة عن كانط ومكانته بين معاصريه ولاحقيه وتقديم لنقد العقل الخالص ، ويخصص الفصل الأول لحياة كانط ومؤلفاته وسمات شخصيته والثاني للفلسفة النقدية عارضاً المؤثرات التي أثرت في الفيلسوف ومراحل حياته قبل نقد العقل الخالص خاصة ، وتأثره بنظريات نيوتن. ويقدم في الفصل الثالث صورة عامة للفلسفة النقدية يشير فيه إلي آراء ثلاثة يهدف كانط من ورائها إلي إقامة الميتافيزيقا كعلم وهي : تقرير وجود عالم الظواهر " الفينومين " وعالم الأشياء في ذاتها " النيومين " مع إمكان معرفة العالم الأول واستحالة معرفة الثاني. موضوع معرفة العقل النظري والثاني موضوع العقل العملي ، ثانياً معني الأشياء في ذاتها الذي يتعلق بما وراء هذا العالم والذي يتضمن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس ، ثالثاً عجز العقل النظري الخالص عن معرفة الأشياء في ذاتها. والحل هو التمييز بين المعرفة والتفكير فالعجز عن المعرفة لا يلغي التفكير .
(٩)- مراد وهبة : " المذهب في فلسفة كانط " ، ترجمة د. نظمى لوقا ، الأنجلو – المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ ص١٣ . وأنظر كتاب عنه : أحمد عبدالحليم عطية (محرر) مشروع مراد وهبه الفلسفي ، اصدارات ملتقي الفلاسفة العرب ، القاهرة ٢٠١٤.
(١٠)- مراد وهبة: المدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، مصر، دار النهج الجديد، الكويت ١٩٩٤.
(١١)- الموضع السابق
(١٢) د. محمود رجب : " الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين " ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص١٣ . انظر الملف الذي خصصته اوراق فلسفية عن محمود رجب ودراستنا عن عن هوسرلية رجب وهيدجريتة أوراق فلسفية العدد ٣٣ القاهرة.
(١٣)- راجع جمال نعيم: موسى وهبة ميتافيزيقي في القرن الحادي والعشرين ص ٤١١ – ٤٣٤ في الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٧.
(١٤)- المرجع السابق ص٤٢٠.
(١٥)-المصدر السابق، راجع الصفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٥
(١٦)- د. زكي نجيب محمود : " الجبر الذاتي " ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص١٥٠ .

(١٧)- الموضع السابق .
(١٨)- المصدر السابق ، ص٢٥٦.
(١٩)- يقول : " إن المعيار الخلقي الذي أخذ به واعتبره صادقاً هو الآتي : إن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة ، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة. الموضع نفسه .
(٢٠)- د. زكي نجيب محمود : " تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ١٩٧١ ، ص ٢٧٦ .
(٢١)- المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .
(٢٢)- المصدر السابق ، ص ٢٩٧-٢٩٨ .
(٢٣)- د. صادق جلال العظم : " دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة " ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦.
(٢٤)- د. صادق جلال العظم : " دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة " ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ . راجع موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرة المجلد الثالث مادة صادق جلال العظم ، اصدارات ملتقي الفلاسفة العرب القاهرة ٢٠١٠.
(٢٥)- د. عبد القادر بشته: " العقل العلمي في عصر التنوير " ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٧ ، ص ٥٤-٥٥ .
(٢٦)- د. توفيق الطويل : " فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها " ، دار النهضة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٣-٢٤. "واضح من جميع تعقيباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور عبر قيم المجتمع ، أو استخفاف بمعاييره ؛ فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على إحداهما"
(٢٧)- انظر دراستنا عنه في توفق الطويل ودراسات القيم في العربية ، في " الخطاب الفلسفي في مصر " ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٠١-٢٤٤ .
(٢٨)- انظر الملف الذي خصصته أوراق فلسفية عن عادل ضاهر العدد ١٧ ويشمل الدراسات التالية
(٢٩)- أنطوان سيف: عادل ضاهر فيلسوف العلمانية في الثقافة العربي ص٣٤٣ – ٣٦٨، في الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٧، ص ٣٥٤.
(٣٠)- د. أميرة حلمي مطر : " فلسفة الجمال ، أعلامها ومذاهبها " ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص ١٢٦-١٤٤ .
(٣١)- د. محمود سيد أحمد : " الغائية في فلسفة كانط " ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ص٩.

الفصل الثالث القراءات النقدية المقارنة

أولا: الفلسفة الكانطية والفلسفة الإسلامية

يناقش صلاح الجابري، من جامعة بغداد فى دراسته قراءة كانط علي ضوء الفلسفة الإسلامية؛ مسألة استحالة الميتافيزيقا عند كانط. ويتناول موقف كانط من نظرية المعرفة ويحلل قضية هل يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما ويبين من ذلك التحليل ظهور نوع جديد من القضايا ؛ هو القضايا التركيبية القبلية، وهو موضوع يظهر كثيرا لدى دارسي الفلسفة الإسلامية الوسيطة بشكل نمطي متكرر، خاصة لدى الشيخ مرتضى مطهري كما يؤكد دارسوه. واوضح صلاح الجابري من خلال عرض نظرية المعرفة كيف تمكن كانط من استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي وذلك لأنها خارجة عن حدود العقل النظري ، فإذا ما جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في تناقض. ويري بناءِ علي ذلك أن استحالة المعرفة الميتافيزيقية عند كانط حقيقة نفسية ، وليست استحالة منطقية كما تري الوضعية المنطقية . ومعني كونها حقيقة نفسية "أنه لو كان الإنسان علي غير ما هو عليه في إدراكه للأشياء، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة. هكذا رفض كانط الميتافيزيقا التقليدية ، ألا ان رفضه فيما يري صلاح الجابري يختلف عن الرفض الوضعي ، لتأكيده علي ان العقل النظري مركب بطريقة ، بحيث يجد نفسه ضائعاً في متناقضات إذا ما خرج عن حدود التجربة وحاول أن يتعامل مع الأشياء في ذاتها "وهكذا جعل كانط من استحالة الميتافيزيقا المتعالية مسألة واقع وليست مسألة منطق.

فالقضايا الميتافيزيقية مرفوضة لدي كانط بحكم تركيب الذهن وطبيعة بنائه ، في حين أنها مرفوضة لدي الوضعية المنطقية بحكم تركيب اللغة وطبيعتها ، وإذا كان الذهن ، أو العقل ، لدي كانط هو الفكر، فلقد اعتمدت الوضعية المنطقية المطابقة بين اللغة والفكر علي أنهما شئ واحد ، فأصبحت التفرقة قريبة بين موقف كانط من جهة ، وبين الوضعية المنطقية من جهة أخري.

وسبب حذف كانط الميتافيزيقا من مجال العقل النظري ؟ يكمن في أصل الصور القبلية أو المقولات الذهنية . ويميز الجابري رؤيتين في أصل المقولات ، الأولي تري أنها مقولات ذهنية منعكسة عن الوجود الخارجي ، يطلق عليها مقولات كلية انتزاعية ، انتزعها العقل بالتجريد من الوجود الخارجي ، وهذه هي رؤية الفلسفة الإسلامية ، المشائية والحكمة المتعالية، والرؤية الثانية وهي التى طرحتها الفلسفة الحديثة ممثلة بـــــ كانط والتى تنظر إلي المقولات باعتبارها صوراً قبلية أو قوالب فارغة ، من إنشاء الذهن وليست منعكسة عن الواقع الخارجي بأي درجة من درجات الانتزاع.

من منطق الرؤية الأولي (وهي نظرية أرسطو والفلاسفة المسلمين) يبدو الأمر مختلفاً تماماً. فما دامت تلك المقولات انتزاعية فهي ليست قبلية وإنما تعبر عن انعكاسات خارجية ، ومن هنا تمتلك اصلاً موضوعياً سواء كان مباشر أو غير مباشر. فمقولة العلية، مفهوم كلي لكنه انتزاعي ، أي هو صورة كلية منتزعة عن العلاقات الموضوعية بين الأشياء التى نسميها علاقات العلية ، ويستنتج من ذلك هي أن تفريغ كانط للمبادئ العقلية الفطرية من محتواها "الموضوعي يكون قد أفرغها من قيمتها العلمية فجعل كل معرفة بالواقع الخارجي معرفة نسبية ، وسلب تلك المبادئ إمكانية البناء العلمي أو خاصية الكشف العلمي ، مما أدي إلي استبعاد إمكانية بناء المعرفة الميتافيزيقية في إطار العقل النظري ، والوقوع أسري للمثالية الذاتية.

ويميز صلاح الجابري بين نوعين من المقولات الأولي وهي الصور الكلية المباشرة للأشياء في الذهن . وتحصل عبر عملية التجريد التدريجي ، وتمر معالجة المعلومات بمراحل حتى تصل إلي الصورة العقلية الكلية المحض.

توجد سلسلة أخري من المعقولات في الذهن ، هذه المعانى الكلية ، تختلف عن المعقولات الأولية ، أي أن هذه المعقولات ليست منعكسة عن صور حسية.

وإذا تفحصنا المعقولات الثانية لوجدنا ان فيها صنفان من المفاهيم ، صنف له وجود ذهني محض ولا علاقة له بالواقع الخارجي ، وصنف يصدق بصورة ما علي العالم الخارجي . الصنف الأول يسمي المعقولات الثانية المنطقية ، والصنف الثاني يسمي المعقولات الثانية الفلسفية. وعلي هذا تتولد المعرفة من تلك المعقولات بشقيها الأولية والثانوية، ويحدد الفرق بين فهم كانط وفهم الفلاسفة المسلمين للمعقولات ويحدده لنا صلاح الجابري علي النحو التالي:-

١) لم يميز كانط بين المعقولات الولية والثانية ، في حين ميز الفلاسفة المسلمون بينهما.

٢) رأي كانط ان الزمان والمكان من الأمور الذهنية المحض ، بينما أنكر الفلاسفة المسلمون هذا الفهم للزمان والمكان.

٣) اعتبر كانط المعقولات الثانية منطقية كانت أو فلسفية أموراً ذهنية ، في حين ميز الفلاسفة المسلمون بين المعقولات الثانية المنطقية التى هي أمور ذهنية محض مفهوما ومصداقاً، والمعقولات الثانية الفلسفية التى هي ذهنية مفهوماً ، وواقعية مصداقا. وعلي هذا فإنه طبقاً لوجهة نظر كانط فإن المقولات لا تعدو أن تكون مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ينظم بها إدراكاتنا الحسية ، وهذا ما يجعل الميتافيزيقا غير ممكنة علي اساس المقولات ، اما طبقاً لطرح الفلسفة الإسلامية ، فإن الإدراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة ، وتزول بذلك نسبية كانط ، وإذا عرفنا أن العقل يملك بصورة فطرية علوماً ضرورية بعدة قوانين وحقائق موضوعية ، صار باستطاعتنا أن نبني قضايا الميتافيزيقا علي أساس فلسفي بدراستها علي ضوء تلك العلوم الضرورية(١).

وأول إشكال يطرح علي النظرية المعرفية التى طرحها كانط كما يذكر معد كتاب الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى المطهرى يتمثل في كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المتحصلة من الخارج؟ لقد قسم كانط المعرفة إلى مرحلتين فقط ولم يعد الحس مرحلة من مراحلها؛ لأنه مادة صماء تمنح الإنسان معرفة لا شكل لها ولا صورة . فالمادة المجردة عن الشكل والصورة ليست معرفة حسب هذه النظرية.

إن من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدعي أن الذهن هو الذي يحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة ، هو فيما يري الشيخ ضمن القائلين بالشكوكية ، ومن هنا فإن أصحاب النزعة المادية يعدون كانط من الفلاسفة المشككين ، ورغم أن كانط لا يرضي أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية؛ فإن الفرضية التى طرحها تجعله واحداً من الشكوكين . لقد شكك كانط بقانون العلية في العالم الخارجي. وعرفه بإنه" علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل ، من غير المؤكد أن يكون ترتيب المعلول علي العلة واجباً في عالم الواقع". وخلاصة هذه الرؤية ان إدراكنا للعالم الخارجي لا يتحقق إلا بواسطة مجموعة من المعلومات المتمثلة بمفاهيم وقوانين تصوغها عقولنا ، أى انها تجعلنا ندرك العالم بهذه الأشكال والصور، وأما الحواس فهي لا تمنح اذهاننا سوى آثار جزئية متغيرة ومبعثرة .

ويتضح مما ذكر الشيخ مرتضى المطهرى أن رأي قدامي الحكماء علي صعيد قيمة المعلومات يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه كانط؛ فالقدماء سلكوا منهج الجزم واليقين، في حين ان كانط سلك سبيل الشك والترديد، ويبالغ كانط في رؤيته النقدية لدرجة أنه شكك بوجود قانون العلية في العالم الخارجي ، في حين اكد الحكماء القدامي علي أن الشك بهذا القانون أو إنكاره يستلزم نفي الفلسفة وبطلان جميع العلوم والانخراط في الفكر السوفسطاني. ويري أننا لو جردنا العقل من تصديقاته غير التجريبية فسوف نحرم الإنسان من العلم بكل أشكاله الطبيعية والميتافيزيقية ، وسوف ينهار عندئذ صرح المعارف البشرية من أساسه ، وهذا يعنى ان التشكيك في الأصول غير التجريبية او إنكارها ضرباً من السوفسطائية.(٢)

لا يقتصر الموقف من كانط على فلسفته فى المعرفة عند مطهري بل يمتد إلى نظرية كانط الأخلاقية ويعرض فيه عدة نقاط هي: الضمير والضمير الأخلاقي والسعادة موضحاً إن الضمير الأخلاقي عند كانط يقود الإنسان نحو الكمال ولا شأن له بالسعادة؛ لأنهما مقولتين مختلفتين عن بعضهما. ويتناول مقابل ذلك رؤية الفلسفة الإسلامية التى تطرقت الي الحديث عن مفهومي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها ، والمحور الذي ارتكزت عليه فى هذا الصدد أنهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما.

ويعرض المطهرى نقد نظرية كانط حول الكمال والسعادة ويستنتج أن السعادة التى فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسية وليست الملكوتية ، أى أنه عد الكمال في منأى عن سعادة الملذات الدنيوية المادية . ورغم أن نظرية كانط الأخلاقية تتضمن مفاهيم سامية وتعاليم قيمة ، فهي مع ذلك عند الشيخ لا تخلو من نقاط ضعف تستدعي النقد والتحليل. نظرية كانط الأخلاقية في غاية الإتقان والدقة ، لكنها في الحين ذاته لا تعكس إلا جانباً من واقع الحال ، اذ أجاد لدى تأكيده علي وجود أوامر وواجبات غير مشروطة منبثقة من مصدر باطني ملهم ، لكن مع ذلك هناك قصور فيها. وفي خاتمة البحث يؤكد إن نظرية الضمير الأخلاقي التى طرحها كانط وادعي إطلاقها ليست صحيحة.

وفي نفس السياق يري اكبر أحمدي معد كتاب "الحداثة عند كانط: في رحاب آراء الشيخ مرتضي مطهري" الذي يساير نفس التوجهات الإسلامية التقليدية من كانط، أننا إن اردنا التعرف علي آراء الفيلسوف كانط حول الأصول الفكرية للعصر الحديث وحاولنا تقييمها وفق تعاليمنا الإسلامية السمحاء ، فمن الضروري لنا استطلاع دلالاتها ونتائجها علي ضوء أطروحات وجهة نظر الشيخ مرتضي مطهري، الذي أعار في مؤلفاته في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية ، أهمية أكبر لنظريات كانط. والمسألة الأساسية التى يتوقف عندها، هي رأي مطهري بحداثة إيمانويل كانط والفرضية التى اعتمدها في شرح مختلف المفاهيم. وفحواها أن الشيخ يعد أطروحة كانط بالنسبة إلي العصر الحديث غير جديدة من نوعها وإنما هي صورة حديثة للفكر الأشعري الذي يفصل بين العقل والدين ، أي إنه وضع حاجزاً بين الإنسان وخالقه. يمنح كانط الأصالة للإنسان ولم يمنحها للرب ؛ وهذه الفكرة تجسيد للنهج الفكري الذي تبناه الأشاعرة ، إذ إن روح معتقداتهم هي الفصل بين الكائنات وخالقها[٣]. { راجع علي أكبر ص١٢٥}

ويبين علي اكبر أن مطهري كان ملماً بمبادئ الفلسفة النقدية لإيمانويل كانط. وأن الفلسفة النقدية تضرب بجذورها في التأريخ الإسلامي والحكمة الإسلامية ، حيث أعارت أهمية للنقد أكثر من اهتمامها بأي أمر آخر". كما عد النقد الفلسفي الإسلامي أفضل وأكثر دقة من نظيره المطروح في الأوساط الغربية . وبناءً علي ما ذكر يستنتج أكبر أن الخلاف بين مرتضي مطهري وإيمانويل كانط لا يتمحور حول الاهتمام بالفلسفة النقدية ، كما لا يرتبط بفكرة عجز العقل عن الخوض في غمار بعض الحقائق ؛ وإنما مكمن الخلاف بينهما يتمحور حول قدرة العقل علي الإجابة عن الاستفسارات التى تطرح في مجال المسائل الميتافيزيقية . {المرجع السابق، ص١٧١}

لم يقتصر كلام مطهري حول إبستمولوجيا كانط المعرفية علي نهجه المعرفي فحسب ، بل تطرق إلي بيان معالم المنظومة المعرفية لهذا الفيلسوف والتى تبدو في ظاهرها مختلفة عن غيرها ؛ ومن ذلك أنه نقل كلاماً للمفكر الإيراني محمد علي فروغي فحواه أن المشكلة المعرفية التى لم يجد كانط لها حلا هي كيفية إصدار أحكام تركيبية. أن الشيخ مطهري تطرق تارة إلي الحديث عن إبستمولوجيا كانط في إطار تصورات ذهنية، وعلي هذا الأساس بادر إلي بيان النسبة بين التصورات العقلية وعالم الخارج؛ وتارة أخري تناولها في نطاق القضايا ، حيث قام بشرح كيفية صدور القضايا التركيبية المسبقة وتحليلها علي وفق المبادئ الفلسفية التى تبنأها هذا المفكر لقد أدرك الشيخ أن كانط طرح نظريته الإبستمولوجية بهدف وضع حل للمشكلة المعرفية التى ورثها من أسلافه الفلاسفة الغربيين ، والأهم من ذلك أثبت أنه استلهمها من سلفة كوبرنيكوس الذي أحدث تغييراً جذرياً في الفرضيات المطروحة من قبل القدماء. {نفس المرجع، ص١٨٢}

أن مطهري علي علم بأن إبستمولوجيا كانط تمثل نمطاً من الواقعية الاستعلائية وتهميشاً للفكر الميتافيزيقي. أما بالنسبة إلي ارتكاز النظرية المعرفية الكانطية علي الواقعية الاستعلائية التي تقيد المعرفة البشرية بالظواهر الحسية phenomena وتستثني النوميات nomen التى تعني الأشياء بذاتها بعيداً عن الحس والتجربة ـ فقد قال الشيخ إن "المفكرون والفلاسفة المحدثون من أمثال كانط يتحدثون عن وجود الشيء في نفسه ووجوده بالنسبة لنا. أننا بحسب وجهة نظر كانط لا نمتلك دليلاً علي ادعاء أن العالم الواقعي هو كما نراه فربما تكون نظرتنا للعالم بأسره من صياغة أذهاننا بداعي أن الذهن هو الذي يصوره لنا بهذه الصورة التى نراه عليها في رحاب النظام والعلية والزمان والمكان والنسب والإضافات. " كما أشار الي تعارض نظرية كانط مع الفكر الميتافيزيقي قائلاً : " أنكر كانط الفلسفة الأولي؛ لأنه يعد العلوم المرتبطة بالحقائق الماورائية ثمرة للتلقح بين العقل والحس ، وادعي أن العقل والحس كل علي حده ليس من شأنهما إيجاد علم ، لكنه في ذات الوقت عد العلوم الطبيعية واقعية لكونها ثمرة للعقل والحس معاً . وعلي هذا الأساس استنتج أن كانط فند الفلسفة الأولي التى هي في الحقيقة أبرز مصداق للفلسفة العقلية المحضة.

أن منشأ ازدواجية كانط في نظريته الإبستمولوجية المتقومة علي التشكيك والسفسطة، يرجع إلي عجزه عن هضم حقيقة بعض المفاهيم الأساسية مثل الضرورة والإمكان والزمان والمكان؛ بل أن أهم مؤاخذة ترد عليه في هذا المضمار هي عدم التفاته إلي الأختلاف الموجود بين المعقولات الأولي والثانية. كذلك عدم أخذه بعين الاعتبار التمييز بين المعقولات المنطقية والفلسفية الثانية. أن مطهري وسائر الفلاسفة المسلمين يعدون المعقولات المنطقية الثانية متنزعة من المعقولات الأولي الفلسفية ، لذا لا وجود لها في عالم الواقع خارج نطاق العرض الذي تحل فيه.

أشار الشيخ في نقده للكانطية إلي ثلاثة أخطاء أساسية وقع بها كانط لدي تفسيره المقولات الذهنية والصور الحسية السابقة للحس في نظريته المعرفية ، الأول منها أنه لدي تفسيره المفاهيم التى هي من سنخ المعقولات الثانية ، تجاهل كونها ذهنية ومسبقة ولم يسبق نظريته علي أساس ترتبها علي بعضها البعض من حيث التقدم والتأخر ؛ والثاني منها أنه لم يميز بين المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية ؛ وثالثها أنه لم يدرك حقيقة فحواها أن المعقولات الأولي والثانية مختلفة عن بعضها.

أثبت مطهري عجز كانط عن طرح تفسير صائب للمعرفة وفشله في بيان طبيعة الحقائق الميتافيزيقية. أي أن مطهري لا يكتفي بنقد العقل النظري بليوجه قراءته ونقده لما جاء في نقد العقل العملي وإثبات وجود الله. حسب رأي الشيخ ، من الخطأ بمكان تبني نظرية كانط وزعم أن المفاهيم العقلية البحتة مجردة من المضمون الحسي التجريبي بالتمام والكمال سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. {ص٢١٠ } بالنسبة إلي براهين إثبات وجود الله سبحانه وتعالي ، فجميع نظريات وأراء كانط عرضة للنقد ، والجدير بالذكر أن الشيخ أيد النقد الذي أورده هذا المفكر الغربي علي برهان القديس أنسلم اللاهوتى.

وقد وصف الشيخ مطهري فحوي نظريات كانط قائلاً : " إن توقف كانط عند الفلسفة الماورائية لا مسوغ له من الأساس" . وهذا يعنى أن الفيلسوف الذي لا يمتلك رؤية صائبة بالنسبة إلي المفاهيم الماورائية ولا يعي الصور المنطقية لمختلف قضاياها ، فهو بطبيعة الحال لا يمتلك فهماً صائباً عن الله تبارك شأنه ومن ثم يكون جاهلاً ببراهين إثبات وجوده وعاجزاً عن القيام بأي نشاط فكري معتبر ومقبول علي هذا الصعيد ، كما لا يسوغ له عملياً الأدلاء برأيه حول صحة أو جميع مسائل ما وراء الطبيعة سقمها : ومن هذا المنطلق لا يحق له تحذير الآخرين من الخوض في غمار هذه المباحث الهامة.

ثانيا: من الإشراق العرفاني إلي التنوير العقلاني:

إزاء إلحاح وقلق التطورات السياسية والثقافية التي تخص العالم العربي منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين ، يطرح ناصيف نصار السؤال عن العلاقة بين الفكر العربي وعصر الأنوار. ويناقش ما هو عصر الأنوار كمضمون فلسفي وكظاهرة تاريخية؟ وهل هو ظاهرة خاصة بالقرن ١٨ في أوروبا أم ظاهرة عامة يمكن أن نلمس وجودها بأشكال مختلفة في غير تاريخ أوروبا؟ وما هي العلاقة التي قامت بين الفكر الغربي وعصر الأنوار فيما يسمى النهضة العربية الحديثة؟ وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لتكوين، عصر أنوار عربي ، أو لاستئناف العمل من أجل مرحلة جديدة في حركة التنوير العربية؟ إن هذه الأسئلة التاريخية – فيما يري – ترتكز على السؤال المتعلق بالمضمون الفلسفي ، فما هو مضمون الأنوار؟ ومن هنا يركز تحليله النقدي على مذهبين من مذاهب فلسفة الأنوار : الأول هو مذهب أبي حامد الغزالي (١٠٥٩-١١١١) والثاني هو مذهب كانط. ويناقش معنى الأنوار ودلالتها عند كل منهما .

ويرى نصار أن كل فلسفة يمكن النظر إليها تاريخياً من زاوية القوى الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها " فالعلاقة بين فلسفة كانط التنويرية وصعود البورجوازية في بلدان أوروبا ، والعلاقة بين فلسفة الغزالي الإشراقية وحكم السلاجقة ، عنصران لا يجوز التقليل من أهميتهما في التقدير التاريخي لدور فلسفة الغزالي وفلسفة كانط في المجالين الثقافي والسياسي". هاتان الفلسفتان نموذجان متباينان تمام التباين ، بل أنهما فيما يرى متعارضتان حتى التناقض ، هذا التباين يسهل تحديد مهمة العمل لعصر أنوار عربي جديد، بالاختيار بين الغزالي، الإشراقى العرفاني ، وكانط التنويرى العقلاني ، لا يكون بالبحث عن طريقة للتوفيق بينهما ولا بالهرب من الاختيار على سبيل الإرجاء أو البحث عن فلسفة ثالثة غير عرفانية وغير عقلانية ، إنما يكون بالالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني. يقول: " فالإنسان المسؤول عن صنع مصيره في هذه الدنيا لا يجد ما يحتاج إليه من منطلق هداية في فلسفة الإشراق العرفاني ، وإنما يجده في فلسفة التنوير العقلاني. فالدنيا للإنسان طبيعة ومجتمع وتاريخ. ولا سبيل لصنع المصير في الطبيعة والمجتمع والتاريخ أفضل من السبيل الذي ينيره النور الذي يحمله الإنسان في ذاته، يضئ بذاته ومن ذاته ، لكن الفهم السليم للتنوير العقلاني ليس الفهم المنغلق والمتزمت. ومن هنا ينادي نصار بضرورة النقد للتنوير العقلاني ، وهو ما يتطلب اعتماد تصور منفتح للعقل كما يتطلب اعتماد موقف منفتح من عوالم اللاعقل ، بمعنى تقبلها والتعامل النقدي الصريح معها في سبيل تنشيط حركة العقلنة وتوسيع دائرتها.

والمسألة الهامة التي يقتحمها نصار بجرأة هي الموقف من الدين ، في عملية بناء دنيا الإنسان على قاعدة التنوير العقلاني. إن هذا الموقف يصدم أصحاب الموقف التقليدي من الدين. لقد أكد كانط أساس كل تنوير ، ألا وهو حق كل إنسان في أن يفكر بعقله في حقائق الدين وتعاليمه ، أي حق كل إنسان في أن يخضع الحقائق والتعليم الدينية للفحص والنقد العقليين. وينتهي نصار إلي أن الحس التاريخي هو سبب الفرق بين موقف كانط والغزالي من تفسير الدين. فالغزالي لا يعرف فيما يسميه عالم الحس والشهادة أو لا يعترف بالدور الخاص الذى يلعبه التاريخ. أما كانط فإنه يطرح مقاربة للأنوار الدينية منفتحة على التاريخ ، لأن فلسفته في الأنوار مرتكزة على فكرة التقدم وبخاصة التقدم في الفكر.

لقد عرض نصار مذهب كانط والغزالي في الأنوار للتدليل على ما يعتقد أنه ضرورة للفكر العربي. إذا ما أردنا إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع يقول : " إن لفلسفة النور والتنوير في الوجود البشري تاريخاً عريقاً وحافلاً بالمذاهب المتعارضة ، ودعوتنا إلى دراسة هذا التاريخ هي دعوة إلي تبين عناصر فلسفة التنوير العقلاني ومراحل تطورها ، ومناقضاتها ، وتشويهاتها ، في سبيل وعي نقدي أفضل لما ينبغي أن تكون عليه مجابهة ظلمات هذا العصر الفتاكة وأوزاره الخادعة [٤].

هنا محاولة هامة لبيان ما يمكن أن تقودنا إليه فلسفة التنوير عند كانط في واقعنا الذي تحكمه فلسفة النور عند الغزالي ولا ترجع أهمية هذه المحاولة إلي انتقالها من درس كانط إلي المقارنة بينه وبين تراثنا الصوفي كما لدي الغزالي ، بل في التأكيد علي دور العقل الأنساني في التعامل مع واقعه بدلاً من الالهام العرفانى ، الذي أن صلح في مجال الأيمان الفردي لا يفيد في المجال الاجتماعي العام.

ثالثا: كانط ومحمد عبده : التنوير والحق المر.

وفي دراسة سياسية تاريخية مقارنة بين كل من كانط فيلسوف التنوير ومحمد عبده الاصلاحي العربي الاسلامي يتناول محمد صفار بالتحليل دراستي ما التنوير ؟ التي قدمها الفيلسوف في رده على القس يوهان فريدريش تسولر الذي طرح على الجمهور المثقف سؤالًا عن ماهية التنوير، وكانط في مقاله الشهير (الذي نشرته مجلة برلين الشهرية في عام ١٧٨٤) لم يقم بالإجابة على السؤال فحسب، بل وضع – وهو الأهم – إطارًا عامًا للعلاقة بين المثقف والسلطة السياسية. فالتنوير هو عبارة عن هجر حالة القصور عن استخدام العقل دون تحكم وسيطرة من الآخرين، وهي مفروضة ذاتيًا بسبب الكسل عن بذل الجهد في استخدام العقل والجبن عن تحمل مسؤولية ما يتبع استخدام العقل من نتائج. لذا تصير حالة القصور؛ تلك طبيعة ثانية للمرء ويعجز عن استخدام عقله دون تدخل وسيطرة من قبل الآخرين؛ الذين يعرضون بدورهم على الجماهير من حين لآخر العواقب الوخيمة لاستخدام العقل بغية إبقائها في قيود التحكم والسيطرة.

وتحقق التنوير عند كانط سيكون من خلال عملية تاريخية؛ ذات مراحل تدريجية تبدأ بإلقاء بعض العناصر المفكرة لنير السيطرة المفروضة على الجماهير ثم تنتشر روح التقييم العقلاني للقيم والأفكار التي تتغذى على الحرية؛ التي تسمح للفرد باستخدام عقله باستقلال. ويؤكد الفيلسوف الألماني أن الثورة والقفز على المراحل التاريخية لن يؤدي إلى تحقيق التنوير وإنما استبدال مجموعة من الأحكام المسبقة بأحكام أخرى عن طريق مقايضة طاغية مستبد بآخر أو حكم قمعي متعطش للسلطة والظفر بآخر يستغل الأحكام المسبقة الجديدة في إلجام العوام وتقييد الدهماء، وبذلك لا يمكن أن تنمو روح التفكير العقلاني[٥].

وتكمن المشكلة هنا فيما يري صفار؛ فالحرية – التي يفترضها التنوير باعتباره عملية تاريخية كشرط ضروري لتحققه – تتعارض مع الأوضاع السياسية والفكرية القائمة آنذاك، ومن أجل ذلك سيقترح كانط الدخول فيما سوف يسميه فوكو عقدًا اجتماعيًا مع الاستبداد من خلال التفرقة- وتلك مسألة هامة للغاية- بين الاستخدام العام والخاص للعقل .فيمكن أن يكون الاستخدام الخاص للعقل مقيدًا، وذلك حينما يتصرف المرء باعتباره جزءًا من الآلة الحكومية أو الكيان الجمعي الذي يكون نشاطه فيه متعلقًا بالمصلحة العامة، دون أن يضر ذلك بالتطور التاريخي للتنوير

.أما الاستخدام العام للعقل، حينما يتصرف المرء باعتباره عالمًا متوجهًا بفكره إلى جمهور القراء، فلا ينبغي أن توضع عليه قيود. ووفقًا لتلك التفرقة يصير على ضابط الجيش أن ينفذ الأوامر التي يتلقاها من رؤسائه بمنتهى الدقة، دون أن ينتقص ذلك من حقه حين يتوجه إلى عالم القراء في أن يكتب كتابًا ينتقد فيه الإستراتيجية العسكرية لذات الجيش الذي يعمل فيه ضابطًا. (صفار: الموضع السابق)

لقد كان كانط يكتب مقاله وأصداء الثورة الفرنسية والتنوير الفرنسي تشكل موسيقى الخلفية لمشهد التنوير الألماني بطابعه المحافظ، وفي الوقت ذاته كان التنوير الألماني ما زال يتحسس نفسه باستشراف آفاق مستقبل العالم السعيد، قبل أن يسقط في غيابات اليأس. بعد أكثر من قرن من الزمان كان الشيخ محمد عبده وهو الطرف الثاني في المقارنة يكتب مقاله (الحق المر)؛ متحدثًا فيه عن الاحتلال الأجنبي؛ بسبب ما دار حوله من نقاش بين أرباب القلم في الصحف المصرية. هذا المقال يظهر قراءته في ضوء الإطار التاريخي والسياسي للتنوير عند كانط ملامح؛ نهج للمثقف في التعامل مع السلطة السياسية عند الأستاذ الإمام، مع الأخذ في الاعتبار الاختلاف الزماني والمكاني اللذين سيلقيان بظلالهما على المشروع التنويري لمحمد عبده، وكذلك على الإستراتيجية السياسية له.

يمثل هذا المقال نقطة افتراق بين مشروع عبده الإصلاحي وخط الأفغاني الثوري. ويلاحظ صفار وجود إدراك واضح واستيعاب كامل لدى الأستاذ الإمام لمسألة التنوير وتحققها التاريخي كعملية ذات مراحل وحس عميق بأثر اختلاف المرجعية الثقافية والوضعية السياسية للسياقين الغربي والإسلامي.

تكشف المقارنة التي يعقدها عبده بين الشرق والغرب ، فيما كتب صفار النقاب عن فهمه لكُنْه التنوير وتحققه في أرض الواقع، حيث يبدأ باعتبار الحرية شرطًا أساسيًا لتحقق إنسانية الإنسان ودونها يصبح «في درجة ساقطة عن درجة الإنسانية والحيوانية أيضًا»، مما سيؤدي إلى امتلاء صفحات التاريخ بسير الشهداء الذين أبوا إلا أن يعيشوا أحرارًا بين قوم أحرار، وإلى تأصل فكرة الحرية في كثير من أفراد الأمم في مختلف العصور.

ويدرك صفار أن عبده كان يكتب في عصر وصل فيه التنوير – كفلسفة وكعملية تاريخية – إلى أوج بريقه ، وتحول إلى نموذج أعلى يُقاس عليه؛ لذا فسيفسر ما وصلت إليه الأمم الغربية من رقي وتمدن كنتيجة لعملية تاريخية بدأت بالتصارع الروحي والفكري مع جيوش الظلمة ثم تدرعت بتهذيب الأخلاق وإنتاج المعارف ثم سعت إلى الاتحاد والتآلف والاتفاق وانتهت بوضع نظم وقوانين وقفت بالمرصاد لعبث الرؤساء والحكام، بل ومحت «ما تركب في النفس من حب الاستبداد والاستثناء[٦]".

لذلك تؤكد المقارنة وجود اعتقاد مشترك بين كل من كانط وعبده أن التنوير كنقلة نوعية في تاريخ البشرية من حيث انتشار روح التفكير العقلاني قد أظلنا عصره، ولكن بينما كان كانط مدركًا أنه لا يعيش في عصر اكتمل تنويره بل ما زال يحتاج إلى المزيد من التنوير، كان عبده يظن أنه يعيش في عصر اكتمل التنوير فيه في الغرب وليس على الشرق سوى أن يلحق به أو أن يتخلف عن ركب الإنسانية. فلم يكن هناك أدل على استواء التنوير من غلبته التاريخية وظهور دوله على كافة البلدان والأصقاع وعلى وجه الخصوص الإسلامية منها.

وبينما كان كانط يتابع ويرصد احداث الثورة الفرنسية كان محمد عبده يشارك بنفسه في الثورة العرابية ، لقد كانت أصداء قعقعة الثورة العرابية؛ موسيقى الخلفية للسياق التاريخي الذي كتب فيه الأستاذ الإمام مقاله، وهي أيضًا التي بدلت موقفه عن خط الأفغاني، من الثورة إلى الإصلاح والتربية كسبيل لتحقيق التنوير. فيذكر محمد عبده عن الثورة التي شارك فيها كأحد رجالاتها وخبر أهوالها واكتوى بنتائجها، ولم يتابع أحداثها من غرفة مكتبه مثل كانط، أنها «لم تكن من الثورات المرتبة على طلب الحرية وتنظيم الحكومة، وإنما دفع إليها أربابها اندفاعًا على غير استعداد... وساروا في طريقهم تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى، لا يعلمون لهم مبدأ يحاولون تأييده، ولا ترتيبًا هم عازمون على حصوله، ولا شكلًا للحكومة التي يريدون إقامتها على أنفسهم. "فقد كان لكل منهم طلب يختلف عن الأخر". ففي بعض الأحيان يطلبون تغيير الوالي، وأحيانًا أخرى ينادون بجمهورية تحكمها طبقة العسكر، وأحيانًا ثالثة يطالبون بحكومة مقيدة، وأحيانًا يجعلونها ولاية عثمانية. «فلم يكن لهم رأي ثابت ولا مقصد معين بل كانت أعمالهم وأفكارهم بنت الساعة والدقيقة». (الموضع السابق)

فلا غرابة إذن عند صفار أن تنتهي أحداث الثورة تلك النهاية البائسة التي أدخلت البلاد في ربقة الكولونيالية البريطانية لثمانين عامًا، ولا غرابة أيضًا أن يتحول الأستاذ الإمام عن موقفه المؤيد للثورة المتحمس لها اتباعا لتعاليم أستاذه الأفغاني إلى موقف الإصلاح والتربية المناقض لخط الأفغاني. هناك إذن الأتفاق بين كانط وعبده على منهاج التنوير؛ فهو الإصلاح والتربية على مهل لا الثورة والانقلاب على عجل.

الا أن اختلاف المرجعية الثقافية والتاريخية عند كل منهما سينعكس على تشخيصهما للخصوم السياسيين والفكريين الذين يفيدون من ظلام الجهل ويتضررون من نور العقل، وهو ما سيجعل كل واحد منهما يضع يده مع طرف آخر – في العقد الاجتماعي الذي سيعقده كل منهما – غير الذي يضع صاحبه يده في يده وذلك علي النحو التالي.

كان كانط يتحدث عن التنوير في مواجهة استبداد الكنيسة التي يفرض رجالها وصايتهم من خلال الدوجما المسيحية على الجماهير ويحرمونها من حرية استخدام العقل حتى صارت تلك الجماهير عاجزة بالفعل لا بالطبيعة عن التفكير؛ لذا أدان كانط سلطة أوصياء الكنيسة؛ لأنها ترتكب جريمة ضد الطبيعة البشرية بإعاقتها عن الوصول إلى التقدم والتطور الذي هو مصيرها وغايتها. ومن أجل ذات السبب سيضع كانط يده في يد الدولة المطلقة في مواجهة الكنيسة رافعًا شعار "اعقل بمقدار ما تشاء كل ما تشاء، ولكن قدم الطاعة". (الموضع نفسه)

أما محمد عبده فيتحدث عن التنوير في مواجهة الدولة إذ أن «رجال الحكومة والإدارة عبارة عن سلسلة من النهب والتعدي تظلم الحلقة الكبرى منها الحلقة الصغرى بالتدرج، وهكذا إلى أن تصل إلى الفلاح المسكين» الذي يقع عليه أقصى عسف وأكثر استغلال ثم «ينتقل ذلك من الحلقة الصغرى إلى الحلقة الكبرى، حتى يصل إلى يد الحاكم القابض على أطراف السلسلة». هذا التسلسل في حلقات الاستبداد والاستغلال الصاعدة والهابطة وكذلك الأفراد الذين يحتلون درجاته ودركاته هم أعداء التنوير من وجهة نظر عبده[٧] .

ويخلص صفار إلي أن المثقف التنويري في الغرب قد استطاع أن يوظف ازدواجية السلطتين الدينية والزمنية والصراع المتأجج بينهما في عملية التطور التاريخي المتصوَرة للتنوير والعقلانية من خلال الانحياز التكتيكي لسلطة الملوك المطلقين في مواجهة الكنيسة ودوجماتها بغية تمرير مشروعه التنويري حتى يشتد ساعد العقلانية وتتفشى جرثومة الحرية في المجتمع فيطيح بالسلطتين جميعًا. بينما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة لنظيره في الشرق؛ فغياب السلطتين في تاريخ الإسلام فضلًا عن تغول جهاز الحكم وإفشائه لتقاليد الاستبداد في جنبات المجتمع وتدجينه للمؤسسة الفقهية الجامعة لأحكام الشرائع، كل هذا جعل من الدولة في الشرق المكافئ السياسي والتاريخي للكنيسة في الغرب ودورها اللاوظيفي في عملية التطور التاريخي للتنوير.

وعلي ذلك يري أن محمد عبده لو حاول أن يبايع الدولة كشريك في العقد الاجتماعي للاستبداد؛ سيكون كما لو حاول كانط أن يضع يده في يد الكنيسة ورجالاتها من أجل تحقيق التنوير؛ أي ضربًا من ضروب المستحيل للتناقض في الهدف والوجهة والأسلوب. الا أن دخول الاحتلال البريطاني باعتباره ولي الأمر الحقيقي في البلاد كطرف أصيل في المعادلة السياسية كما كتب صفار سيمد الأستاذ الإمام بالشريك الذي كان ينقصه في العقد الاجتماعي للاستبداد والذي يكافئ الملوك المطلقين في التجربة الأوروبية، والذي سيتمكن من خلال الانحياز التكتيكي إليه من تمرير مشروعه الإصلاحي أملًا في أن يطيح به «بدون أن ينشأ من ذلك ضرر وأن يكون في الوقت المناسب، فإن الأمور مرهونة بأوقاتها". (الموضع نفسه)

وعلي ذلك فكما دخل كانط في عقد اجتماعي مع الاستبداد لدفع مشروعه التنويري للأمام؛ سيدخل محمد عبده في عقد اجتماعي مع الاستعمار لدفع مشروعه الإصلاحي وسيكون ذلك على أساس نفس التفرقة بين الاستخدام العام والخاص للعقل التي وإن لم يصغها بشكل صريح مثلما فعل كانط إلا أنها تبدت في الكثير من مواقفه.

يقول صفار:" ففي الوقت الذي يتضح تقييده للاستخدام الخاص للعقل في نصيحته لتلميذه محمد رشيد رضا حينما أراد إصدار المنار أن يبتعد عن الكتابة في السياسة وعاب في ذلك المقام على أستاذه الأفغاني إهداره لطاقاته التي كان يمكن توظيفها في خدمة الإصلاح بالدخول في مؤامرات السياسة بالبلاط العثماني، مقابل ذلك يتبدى لنا إطلاقه للاستخدام العام للعقل في مشروعاته الإصلاحية للتعليم والقضاء وغيرها من القضايا التي ستشكل أرضية للقاء والتعاون مع الاحتلال بغرض تمرير المشروع التنويري الشرقي والوصول إلى الحرية". (الموضع السابق)

وعند عبده "البرهان قائم؛ بأننا لم نبلغ درجة الحرية التي نتمتع بها إلا بوجود جيش الاحتلال بيننا. ولولاه لما رضخ حكامنا لإشارة الإنجليز في إجراء الإصلاح المذكور». لكن وهذا هو المهم الذى يؤكد عليه صفار؛ نجد الأستاذ الإمام يضع شرطًا تحفظيًا في العقد الاجتماعي مع الاستعمار حتى يحول دون تحوله إلى عمالة للمحتل وخيانة للوطن، ألا وهو أن يكون «الجلاء...أول واجب على كل مصري وطني يسعي في الحصول عليه من أبوابه وفي وقته.

ويكمل صفار تعليقاً أخيراً على تنوير الشيخ الامام فالطريف في الأمر أن الشيخ محمد عبده لم يكمل هذا المقال الذى جاء في نهايته عبارة «ستأتي البقية» ولم يكتب لهذا المقال أن يكون له بقية؛ لأن المجلة ما لبثت أن أغلقت بعد شهر من ظهور المقال.لكن البقية قد أتت فعلًا لا كلمًا عندما خرج الاستعمار وخلفته أنظمة أكثر استبدادًا فشلت في كافة المجالات وأعادت الاستعمار مرة أخري واستدار الزمان كهيئته قبل خروج الاستعمار لننتقل بعد فشل الرهان التاريخي لمدرسة الإصلاح من الحق المر إلى الحق الأمر(٨).

ويتناول محمد صفار استاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة قضية معنى الثورة عند كانط في تحليله العلاقة بين الفلسفة والثورة من خلال دراسته قراءة في قراءة ابن رشد لجمهورية أفلاطون . فهو يتحدث أثناء احداث يناير عن دراما ثورية عاشتها مصر على مدار ثمانية عشر يومًا ، ماتزال أحداثها تتفجر وتدفع إلى التساؤل عن دور الفلسفة في الثورة، ، ويسعى إلى تسكين فكرة الثورة في تقاليد الفلسفة السياسية.

ويضع على خط متصل مختلف المواقف من فكرة الثورة في التقاليد الفلسفية، وعلى طرفي المتصل نجد موقف أرسطو المعارض للثورة ونقيضه موقف ماركس المعتنق لها. وبينهما موقف الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"، الذي سيعتمد عليه كأداة تحليلية تجيب على التساؤل الرئيسي الذى يطرحه، وتحدد الدور الذي يمكن للفلسفة أن تضطلع به في مرحلة ما بعد الدراما الثورية في مصر، وعلى ذلك يفصل في الموقف الكانطي وتطبيقه على الواقع المصري معتمدا على قراءة فوكو لتصور كانط عن الثورة،. مؤكدا على السؤال، الذي يرى فوكو أنه برز لأول مره في هذا النص الكانطي وهو: "ما الذي يحدث اليوم؟ ما الذي يحدث الآن؟ مبررا ذلك بأن إشكالية هذه الدراسة عندما تستخرج بحث كانط عن أنطولوجيا الحاضر، القابع في إجابته عن سؤال ما هي الثورة؟ إنما تحاول إعادة امتلاك اللحظة الحاضرة الخاصة بنا، لإيجاد المكان المناسب والتعبير عن المعنى وتحديد نمط الحركة الملائم، في تلك اللحظة، التي نعتبر جزءًا منها، نحن وهنا والآن. وهو يرى استخدام مفهوم كانط "الثورة كمشهد" كوحد تحليلية لمعرفة طبيعة اللحظة الحاضرة، هو الفرصة للحديث عن دور الفلسفة في الثورة في لحظتنا الحاضرة. (الموضع نفسه)

وبتسليط الضوء على المشهد الثوري في مصر من خلال مفهوم كانط عن الثورة، ، تتضح الصورة التالية. فاعل جمعي من نوع جديد، يتأبى على وحدات التحليل المعتادة كالعصبية أو الجماعة أو الطبقة أو الشبكة. استطاع بانسيابيته أن يشكل نواة جاذبة لقطاعات من شرائح اجتماعية مختلفة. لكنه يأخذ على الفاعل الجمعي افتقاره للشكل التنظيمي وافتقاده لفكرة جامعة أو أيديولوجيا بتصور لوجود سياسي واجتماعي واقتصادي جديد.

هوامش الفصل الثالث

(١)- صلاح الجابري ، قراءة كانط علي ضوء الفلسفة الإسلامية ، مجلة الأستاذ العدد ٣٠١ عام ٢٠١٣ص١٨٥-٢٠١. نفس المصدر السابق. هذا وسوف نشير داخل المتن إلى أرقام صفحات الاستشهادات.

(٢)-علي دجاكام ، الفلسفة الغربية ، برؤية الشيخ مرتضي مطهرى ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت ٢٠١٦م. والاستشهادات وأرقام الصفحات سنذكرها في المتن.

(٣)- اكبر أحمدي معد كتاب "الحداثة عند كانط: في رحاب آراء الشيخ مرتضي مطهري"، ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ٢٠١٧.

(٤)- ناصيف نصار : " الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني " ، مجلة " أوراق فلسفية "،العدد ١١.

(٥)- محمد صوفار: التنوير والحق المر، .

(٦)- محمد صفار:

(٧)- المصدر السابق

(٨)- المصدر نفسه

الفصل الرابع القراءات الدينية

يظهر الاهتمام الفلسفي العربي بفلسفة الدين عند كانط حديثاً وفي كتابات كثيرة بشكل يتساوي مع الاهتمام السابق بالمعرفة والأخلاق عند كانط، وهو ما يظهر مع ازدياد حدة الصراع الديني في البدان العربية والإسلامية وكثرة الكتابات حول فلسفة الدين، ونظرة فاحصة تبين كم الدراسات الحالية التي يخصصها الباحثون لفلسفة الدين، وبينها وفي مقدمتها كتابات كانط الذي حظي باهتمامات شتى وتفسيرات متعددة بعضها أكاديمي وبعضها يندرج ضمن الصراعات الحالية بين تفسيرات وتأويلات الطوائف الدينية الإسلامية، بل وحتى المنكرة للدين. وفي هذا الفصل تتعدد وتتباين القراءات ويمكن أن نشير في هذا الاسياق إلى عدة محاولات هامة نستطيع أن نحددها في ثلاثة : المحاولات الأكاديمية خاصة لدي حسن حنفي ومحمد عثمان الخشت ومحاولات تتناول الدين عند كانط في سياق الوضع الراهن. وتأتي في هذا الإطار محاولة فريال خليفة في التفسير الأخلاقي للدين، ومحاولة أم الزين بنشيخه عن القراءات الراهنة للدين عند كانط وهناك القراءة النقدية العلمانية للدين في حدود العقل عند محمد المزوغي . ونسعي في هذا الفصل إلي تحليل هذه القراءات .

١- كانط والدين في حدود العقل:

يطرح حسن حنفي الذي شُغل بفلسفة الدين في الفكر العربي تساؤلاً في مقدمة دراسته : " الدين في حدود العقل وحده" لكانط[1] عن سبب تأليف كانط لهذا الكتاب ١٧٩٣ بعد أن اكتملت المرحلة النقدية ١٧٩٠هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية علي موضوع الدين؟ لذا يبدأ حنفي القسم الأول من دراسته ببيان الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية ، ثانياً الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية ، حيث يعرض للعقل النظري وهدم المعرفة ، والعقل العملي وإرساء قواعد الإيمان ، وملكة الحكم والبراهين على وجود الله. ويحلل في القسم الثالث الدين في حدود العقل وحده حيث يعرض حلول مبدأ الخير من أجل السيطرة على الإنسان ، انتصار مبدأي الخير والشر وقيام ملكوت الله على الأرض. ويناقش في هذه الفقرة قضايا هامة تناولها كانط في كتابه هي الإيمان التاريخي والإيمان الفلسفي ، الدين اللاهوتي والدين الفلسفي (التأويل) ثم يعرض للدين والكهنوت. ويقدم لنا بعض الملاحظات الختامية قبل أن يتناول الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة ، وهي أن كانط عاد للتصور القانوني (اليهودي) للدين ، وأنه في حديثه عن الصراع بين مبدأي الخير والشر عاد للتصور المانوي ، وأن تصوره للدين يقوم على الخطيئة الأولى. وأن موقفه لا يتعدي التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد ، وأن دراسته ليست للدين بل دراسة للأخلاق. ويستنتج حنفي من تحليل جهد كانط الديني أنه وفلاسفة التنوير في ألمانيا كانوا أقل جراءة من عصر التنوير في فرنسا والحقيقة أن حنفي هنا اكتفي في الأغلب الأعم من دراسته بالعرض دون التحليل والتلخيص والتعريف بعمل كانط دون محاولة للمناقشة والنقد باستثناء ملاحظاته الأخيرة التي نجدها لدى بعض الأساتذة العرب الذين لم يجدوا في عمل كانط الجراءة الكافية في نقد الدين. ربما يرجع ذلك لطبيعة الدورية التى نشرت الدراسة "تراث الأنسانية" التى تكتفي بالتعريف دون النقد والتحليل.

وما لم نجده لدي حنفي يواجهنا في تلك الدراسات المتعددة التى قدمها محمد عثمان الخشت الذي يناقش في كتب متعددة قدمها حول فلسفة الدين خاصة " فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية" مدي اتساق كانط مع نفسه حين أراد أن ينظر لفلسفته الدينية ؟ ويطرح مجموعة من التساؤلات حول فلسفة كانط في الدين: هل أعلن شيئاً وأضمرت فلسفته شيئاً آخر؟ وهل صحيح أنه ألغى المعرفة ليفسح الطريق للإيمان رغم كونه الغى الإيمان التقليدي ليفسح المجال للعقل؟ ويري أن كانط لم يضع العقل في أطر دينية بل العكس وضع الدين في أطر العقل وحدها. لم يتوقف عند " الدين في حدود العقل " بل عمل على تتبع المراحل التي مر بها التفكير الديني في المراحل المختلفة التي مر بها تفكير كانط بالإضافة إلي محاولة الكشف عن دور الدين في تشكيل المذهب الفلسفي ودور الفلسفة في تكوين التصور الديني[٢] وذلك في سبعة فصول : يدور الأول حول التفسير الميكانيكي للكون وبدايات نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق في كتابات ما قبل المرحلة النقدية يعرض فيه : وجود الله عند كانط كما يتضح من كتابه المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ، والأساس الوحيد لإثبات وجود الله ، وأحلام رائي أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا. وينشغل في الفصل الثاني بإشكالية نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق؛ والرابع إنقاذ الإيمان على الطريقة الكانطية ، ما إجابة كانط على إشكال الإلحاد الذي قدمه عصر العقل؟ والفصل الخامس الدين العقلي المحض عند كانط ؛ والسادس منهج التأويل الكانطي لنصوص الكتاب المقدس ونقض اليهودية؛ والسابع والأخير العقائد المسيحية بين التأويل والتفنيد . تعرض هذه الفقرة امكانية مفتوحة للحوار العقلاني حول الدين مما يساعد علي فهم الخطاب الديني واعادة النظر إليه لتفسيره تفسيراً جديداً بعيداً عن الفهم المنغلق والمتشدد للدين. هذا الاهتمام من جانب الخشت بدرس الدين عند كانط يجعل منه كما كتب أحد تلاميذه كانطيا كما نجد ذلك في الدراسة التي كتبها غيضان السيد "الخشت كانطيا".

٢- الدين الأخلاقي والعقائد اللاهوتية التاريخية:

وننتقل من عرض فلسفة الدين الكانطية عند حنفي وتفحصها عند محمد عثمان الخشت إلي توظيفها في قراءة الواقع الديني في حياتنا عند فريال خليفة. إن فلسفة الدين عند كانط وخاصة كتابه " الدين في حدود مجرد العقل"، كما توضح خليفة، تساعدنا على فهم طبيعة الحداثة الغربية القائمة على الدين ، وعلى إمكانية حداثة دينية في أفق الثقافة التي تنتمي إليها[٣] .

لقد قدمت خليفة ٢٠٠١ دراسة حول السلام وضروراته ومعوقاته في عصر أصبح فيه السلاح النووي في متناول الجماعات الأصولية والعلمانية ، وهى تتساءل مع كانط عن صعوبات السلام وكيفية الإعداد له. ويتحدد الإعداد الإيجابي للسلام عندها بأمرين اثنين هما : ترسيخ السلام كواجب ديني أخلاقي ، ونقد كل مثيرات الحرب من الحياة البشرية وبالتحديد اللاهوت التاريخي. ولذا فهي تتناول قضية الدين والسلام كما يفرضه واقع الدين اليوم ، حيث بزغت الصحوة الدينية في الشرق والغرب وتحول الدين إلي عامل أيديولوجي في تبرير السياسة العالمية.

تري خليفة أن البشرية أصبحت بحاجة إلي الدين كي تتجنب خطر التهديد بالفناء الكامل ، الذي يدفعها إليه صراع الأصوليات التي أصبحت قادرة على استخدام منجزات العلم في الصراعات والحروب التي تهدم أهدافها. وبالتالي فإن مطلب السلام من أهل الأديان في هذا العصر هو في حده الأقصى أن يكون الدين أخلاقياً[٤] .

تعرض خليفة قضيتها وهي قضية هامة وملحة في حياتنا المعاصر وفي علاقتنا بغيرنا من الشعوب والأمم والأديان في ظل هذا التطرف والارهاب الذي يسود العالم بسبب عدم فهم الدين الفهم الانساني الأخلاقي وهو ما يظهر في عملها الذي يتكون من سبعة فصول : يتناول الأول تعريف كانط للاهوت وتقسيمه له إلي لاهوت عقلي وتاريخي. وتعرض خليفة لأنواع اللاهوت العقلي الثلاثة : اللاهوت الترانسندنتالي ، والطبيعي والأخلاقي ، الذي يظهر فيه الله بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم ؛ وهذا هو عند كانط ، اللاهوت الحقيقي الذي يعد أساس الدين. وبناء على هذا فإن محاولات تأسيس علم اللاهوت تأسيساً معرفياً محاولات عديمة الفائدة ، وأن اللاهوت العقلي ليس له أي وجود أن لم يؤسس على قوانين الأخلاق. ومن هنا ضرورة متابعة نقد كانط لأدلة اللاهوت العقلي على وجود الله .

تدرك المؤلفة العلاقة بين اللاهوت النظري والحروب الجدلية. فاللاهوت النظري في استعماله المجرد يدافع عما صنع من قضايا دوجمائية في مواجهة قضايا دوجمائية مضادة صنعتها عقول أخري ، والارتقاء بالعقل المجرد يكون بتجاوز المرحلة الدوجمائية وما يترتب عليها من صراعات وحروب ، ولا يكون الخروج منها إلا بمنح العقل حرية واسعة في مجال البحث والنقد .

وتخصص الفصل الثاني لتعريف علم اللاهوت التاريخي ومبررات نشأته التي هي إرساء كل عقيدة حماية لها ودفاعاً عنها في مهاجمة المخالفين والرافضين والشكاك ، وتعرض نقد كانط لمنهج اللاهوت التاريخي : النقل والتقليد ، ونقد عقائد الإيمان التاريخي والأسرار والمعجزات ، لكونها جدلية وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية وينتج عنها التعصب والخرافة والوهم والخطأ. على عكس الدين الأخلاقي الذي يقوم على استعداد القلب ليحقق كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية. وتري إن الحروب التي هزت العالم لم تكن شيئاً سوي صراع العقائد ، وهذه الصراعات والحروب ليست تاريخًا فقط لكنها حاضر تعيشه البشرية. وإن ما يهم هنا هو الأساس الأخلاقي للدين وهو ما تتناوله في الفصل الثالث حيث ترى أن الحرية شرط ضروري للقانون الخلقي. إن الدين الأخلاقي دين عملي ، فهو عند كانط دين الفطرة ، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي ، وهو لا يقوم على الطقوس التي يراها كانط زائفة بل يقوم على استعداد القلب لكي يحقق الإنسان كل واجباته ، وتتابع المؤلفة كانط في رفضه أن تكون للشر بداية زمنية في الخطيئة الأولي ، لأن هذا سيقضي على حرية الإنسان .

وتخصص الفصل الرابع للتأويل؛ موضحة موضوعه والغاية منه ، فالتأويل هو الإيمان التاريخي ، لأنه يفيد البشر أخلاقيات إلا إذا تم التأويل واعتبار أن الواجبات الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية هو ما يشكل جوهر الدين الأخلاقي. والإيمان الأخلاقي في نصوص التوراة والإنجيل والقرآن موضوع الفصل الخامس ، وقد أوجب كانط ضرورة تأويل اللاهوت التاريخي إلي إيمان أخلاقي ، والفحص عن البواعث الأخلاقية في النص.

ان محاولة فريال خليفة كما يظهر لنا من تناولها للقضايا التي اختارتها تحديدا تعد من المحاولات المهمة في التنبيه علي أهمية ما قدمه كانط من ضرورة فهم الدين فهماً عقلياً انسانياً بعيداً عن المذهبية التي اصطبغ بها لدي الامم المختلفة مما يفيد في تجاوز التطرف والتعصب في فهم الدين، وذلك هو المقصد الذي تتجه إليه وتؤكد عليه.

٣- الدين والتنوير المنقوص:

والاتجاه الثالث في قراءة الدين في حدود العقل هو الاتجاه النقدي العلماني الذي نجده لدي محمد المزوغي؛ الذي يعرف الدين في حدود العقل بالتنوير الناقص في عمله الصادر باسم رابطة العقلانيين العرب الذي يتناول في أقسام ثلاثة : كانط من نقد العقل إلي نقد الدين ، والدين في حدود مجرد العقل تفسير ونقد ثم نقد الوحي والنبوة والكتب السماوية.

وهو منذ المقدمة يعارض المنحي التقديسي في التفكير ويبغي شق طريقه بحرية ويعتبر نفسه في الطرف النقيض لموقف كانط. يقدم المزوغي تقييم سلبي لفلسفة كانط عموماً وفلسفته الدينية خصوصاً . ويري أن المشروع النقدي الكانطي لا يصبو إطلاقاً إلي أبعاد الدين عن أن يكون عاملاً مهماً ومحدداً في حياة البشر. وبالمقارنة مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين فإن موقف كانط يمكن أعتباره موقفاً ارتكاسياً في جوهره(ص٨).[٥]

وعنده إن من السهل جداً لكل تيار فكري رجعي أن يستفيد عن أعمال كانط ويستخدمها لأغراضه السياسية الرجعية. يرجع هذا إلي التأرجح الذي تميزت به مواقف كانط من الفلسفة والدين والعلم وقدرات العقل في الكشف عن جوهر الأشياء (ص٦٠) فهو حسب هيجل يجعل العقل خادماً للإيمان. ويقدم المزوغي في ختام كتابه موقف نقدي نهائي يقول:" التفلسف مع كانط يعني تخطيئه وفعلاً يبدو أنه من الضروري في مجال فلسفة الدين تجاوز الطرح الكانطي وهذا يعني اختيار موقف واضح وصريح وتفادي التأرجح وعدم البت.

وهو موقف يمكن ان نطلق عليه موقف الرفض المطلق وهو لا يختلف اطلاقاً عن القبول المطلق لفلسفة كانط. وهو يقدم لنا مثالية مضادة . رغم ماديته وعقلانية.

٤- كانط والإسلام بين الكبرياء والتكبر.

نتناول في هذه الفقرة محاولة فتحي المسكيني التأويلية في دراسة موقف كانط من الإسلام، كما يظهر في عدد من كتابات الفيلسوف أو اشاراته المختلفة. يقدم ويحاول المسكيني أن يفسر فهم كانط في كل عمل من هذه الاعمال الذي يصف فيها الإسلام بدين. بدين الكبرياء ، ويميز المسكيني بين الكبرياء والتكبر والعنف ورفض الاديان الأخري، يستقصيها ويحللها.

يتوقف المسكيني عند إشارات كانط ، وتعليقاته الفلسفية علي العرب ، وعلي أخلاقهم ، وعلي ديانتهم، فى نصوص عديدة ، من (نقد العقل العملي) (الدين فى حدود مجرد العقل) ، وميتافيزيقا الأخلاق (نظرية الفضيلة) ، و(نزاع الكليات) ، والأنثربولوجيا من وجهة نظر براغماتية ، ودروس فى الميتافيزيقا، ودروس فى الإتيقا ، وعدد من المواضع الأخري .

لا يهدف المسكيني من بحثه كانط والإسلام أو الدين في حدود الكبرياء؛ كما يبين لنا مقابلة النزعة "المركزية الأوروبية" (Eurocentric) المفترضة في نصوص كانط، بنوع من النزعة "المركزية الإسلامية" (isIamocentric) ، وليس طمعاً فى أسلمة كانط نفسه ، أو تحويله إلى بطل تنويري فى سردية أنفسنا المعاصرة ؛ والتعكز على آرائه لنقد أنفسنا. وهو أيضًا أن يبغي ان نحول علاقتنا بكانط إلى استلطاف هووي ، إو إشباع حنيني مفاده أن كانط الشاب قد كتب يوماً علي شهادة الدكتوراه ، بأحرف عربية ، وبخط اليد، عبارة البسملة كاملة ، وكأنه شعر أنه ينتمي إلينا بوجه ما.

إن الهدف الاساسي هو البحث فى دلالات الإشارات ، التى تكرّرت عند كانط ، الفيلسوف الكسموبوليطيقي ، إلى الجهة الروحية التى نقف فيها نحن العرب المسلمين ، بعبارة المسكيني نحن، مدعوون ، إلى لقاء مع أنفسنا القديمة ، من خلال مرآة كانط، أن الفيلسوف ضمن (دروس في الميتافيزيقا) ، التى أن ألقاها ما بين ١٧٧٥و ١٧٨٠م، يحصي العرب من بين الشعوب التى "أخذت" الفلسفة عن اليونانيين ، إلى جانب الفرس، لكن دورهم يتعدي هذا العمل ؛ إذ إن كانط قد رصد ، في إنتاجهم الفلسفي ، مهمة إعادة إحياء الفلسفة بعد خمودها.

ويلاحظ ان ما كتبه كانط عن العرب ، في مقالة مبكرة حول مشاعر الجميل والجليل (١٧٦٤م) ، يكشف لنا عن تعاطفه الكبير مع شخصيه "العربي"، في نطاق إحصاء أخلاقي وروحى شامل للطباع القومية للشعوب الأساسية للإنسانية الحديثة. ويورد لنا قوله :" إذا ما اجتزنا ، الأن ، بنظرة خاطفة ، تلك الأجزاء الأخري من العالم ، إذا لالتقينا بالعربي ، الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق ، ولكن المشوب بشعور كثيراً ما ينقلب إلى مغامرة خطرة . إنه مضياف ، ذو سماحة وصادق ؛ إلا أن حكاياته وقصصه، واحاسيسه عامة ، مخلوطة ، في كل آن، ينشئ من الأعاجيب . إن خياله المحموم إنما يقدم له الأشياء في صور غير طبيعية وملتوية ، حتى انتشار ديانته؛

إنما كان مغامرة كبيرة وإذا كان العرب بمثابة إسبان الشرق ، فإن الفرس هم فرنجة آسيا ، إنهم شعراء جيدون ، مهذبون ؛ وأصحاب ذوق علي قدر محمود من الرقة ، والأناقة . إنهم ليسوا بأتباع متشددين للإسلام ، وإنهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاج بأن يتأول القرآن بقدر محمود من الترفق والتلطف[٦].

كان هذا الكلام سنة ١٧٦٤م، وهو يحمل عنواناً لافتاً :" في الطباع القومية ، من جهة ما ترتكز على الشعور المختلف بالجليل والجميل". ويري المسكيني أنه لا يجب ، بأي حال ، الخلط بين عاطفة الجليل ، التى شخصها كانط وبين التهمة الاستعمارية ، التى سيقترفها القرن التاسع عشر ضد العرب كونهم متعصبين ، وغير قادرين علي التجريد العقلي. ذلك أن الشعور بالجليل طبع قومي يشترك فيه العرب مع الإسبان ، والإنجليز ، والألمان ، وليس عاطفة "شرقية" عدمية[٧].

ما بين ١٧٨٨م ، تاريخ نشر "نقد العقل العملي" ، وسنة ١٧٩٣ م، تاريخ نشر "الدين في حدود العقل"، تعرض كانط إلي التمثل بما هو "محمّدي" (كما يقول) بطريقتين تبدوان متعاكستين ، يفحص المسكيني عن الدلالة الفلسفية لذلك. ففي المرة الأولي ، نعثر كما يقول علي قولة ساقها كانط في كتابه النقدي الأساسي الثاني، وتحديداً في الفصل الثاني إذا ، كل تفكير أخلاقي يتناقض مع التزامات العقل النظري في أنه لا يمكن أن ينتج معرفة عقلية عما يكون خارج التجربة الممكنة المتاحة للعقل البشري. وكل ما قد نطمع في معرفته بعقولنا ، وهو يوجد خارج نطاق الطبيعة الإنسانية هو "هراء ، أو جنون المخيلة".

وفي هذا السياق ، تمثل كانط المعنى الحسي والخيالي للجنة في الإسلام ، وفكرة "الذوبان في الألوهية"، الذي يقول به الإشراقيون والمتصوفة. أو الذوبان في الألوهية ، لدي الحكماء الإلهيين والمتصوفة ، هي أمور تفرض علي العقل أهوالها ، وقد يكون من الأحسن ألا يكون لنا عقل من أن نلقي به ، بهذه الطريقة ، إلى كل هذه الأخيلة والأحلام. ويسعي المسكيني إلي أن يوضح لنا كيف نقرأ هذا النص ؟ ويري أن ما قصد إليه كانط ، ليس نقد الإسلام ، ولا التخرص علي شخصية محمد الرسول؛ بل ، فحسب ، البحث الترنسندنتالي في شروط إمكان استعمال عقولنا في الميدان العملي ؛ أي ميدان تعيين الإرادة وفقاً لقوانين الحرية الإنسانية ، وبالتحديد عن مسائل تقع أصلاً خارج التجربة الممكنة للحواس البشرية [٨].

وعلي ضوء هذا التوصيف الفلسفى ، يبدو حديث الدين عن الجنة والنار حديثاً يخرج عن نطاق العقل ؛ لكنه يوجد في دائرة الانفعال ؛ أى حيث يمكننا مواصلة السعادة بوساطة الحواس ، أو المخيلة. ربما كان خطا كانط ، عند المسكيني ، أنه ما زال يأخذ "الجنة" بمعنى أنطولوجي؛ أى بمعنى نمط من الكينونة سوف نعيشه يوماً ، بعد موتنا ؛ ويري أنه لو أن كانط كان معاصرنا ، بعد المنعرج اللغوى ، لأخذ معنى الجنة مأخذا سردياً، أو بوصفه يحيلنا إلي عمل لغوي ، الجنة ، بما توحيه في قلوب الناس من وعود أخروية بالسعادة ، وليس بما يعتقده المؤمن العامي. وهذا ما فعله ، بشكل صريح ، في كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" ١٧٩٣م.

حين قال : "إن المحمديين إنما يعرفون كيف يمنحون وصف فردوسهم ، المرسوم بكل شهوة حسية ، معنى روحياً جداً حقاً ، وما كان من " هراء وجنون المخيلة". صار الأن ، "معنى روحياً جداً حقاً" ويتساءل المسكيني. كيف نفهم هذا التغير في فهم كانط للإسلام؟[٩]

رهان كتاب "نقد العقل العملي" فيما يبين المسكيني كان إلي أى مدي يمكن لعقولنا أن ترتب قوانين الحرية ، دون تقويض حدود العقل النظري؟ ولذلك كان حكم كانط يبدو قاسياً علي أى نوع من الطمع في إقامة سعادة حسية خارج حدود العقل البشري. أما رهان كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" ، فقد كان أى مدي يمكن لأخلاقنا العقلية أن تطور تقنيات رجاء مناسبة لطبيعتنا البشرية (المحدودة بالعالم المحسوس) ، شأنها ان تؤمن لنا علاقة روحية بالإله ، أو بمنطقة الإيمان التاريخي، ولكن من دون السقوط في أى حماسة دعوية، أو لاهوت محارب ؟ ورأي كانط سنة ١٧٩٣م، هو أن المحمديين قد تأولوا فردوسهم الحسي بشكل روحي حقاً.

أن الانتقال من بحث ترنسندنتالي في شروط الإمكان القبلية للإيمان العقلي ؛ لا يحتاج إلي اي سعادة كي يكون فاضلاً ، إلي نقاش تأويلي حول المعني الروحي حقاً ، الذي يمكن أن نعترف به للإيمان التاريخي ، الذي يعتنقه شعب ما لنفسه ، ويحوله إلي مؤسسة تقديس . هذا الانتقال الخطير (سنة ١٧٩٣م) من الفلسفة إلي التأويل ، هو الذي منح كانط مرونة نظرية غيرت موقفه من فردوس المحمديين. (الموضع السابق)

يبلغ حوار كانط مع الإسلام ذروته في هامش من كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" ، عندما يصف ما يسميه "المحمدية" بأنها دين مؤسس علي الكبرياء ، وبأن كل طقوسها من نوع شجاع . وهو موقف لا يمكن أن نفهمه حقاً كما يري المسكيني ، إلا متى وضعناه في لحظة فلسفية تعتمد منهج الدين المقارن ، أي قراءة رأي كانط في ضوء أرائه في شأن الاديان الأخري ، ولا سيما المسيحية واليهودية ؛ اما دين محمد (der Mohammedanism) فهو يتميز بالكبرياء ؛ إذا بدلاً من المعجزات ، وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخري ، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع. (نفس الموضع)

أية علاقة فلسفية بين " الكبرياء" وبين "طقوس عبادة من نوع شجاع". هنا تأتى هذه العبارة الحازمة: "عن دين محمد". علينا أن نضع في الاعتبار؛ فيما يبين المسكيني، أنه بعد "الكره" اليهودي، سوف يتحدث كانط عن " الكبرياء" المحمدي ، الذي لا يعبد إلا بوساطة "طقوس شجاعة". ولكن، ماذا يعني كانط بمفهوم "الشجاعة "؟ وهل كل ما هو شجاع ينبغي أن يتميز بالكبرياء ؟ وعندئذ علينا أن نسأل : هل يفرق كانط بين "الكبرياء" وبين "التكبر"؟ (نفس الموضع)

يورد المسكيني الفقرة ٤٢ من "نظرية الفضيلة" في "ميتافيزيقا الأخلاق" ؛ التى بسط فيها كانط تعريفه للكبرياء علي النحو الأتى: "إن التكبر (superbiaia der Hochmut)، كما يعبر هذا اللفظ عن ذلك الميل ، دائماً إلي السباحة في الأعالي ، هو ضرب من الطموح (ambition) نطالب بمقتضاه أناساً أخرين بأن يقدروا أنهم لا شئ بالمقارنة معنا، ومن ثم هو رذيلة تتناقض مع الاحترام ، الذي يُمكن لأى بشر أن يدعيه لنفسه ادعاء مشروعاً.

وهو شئ ينبغي أن نميزه عن الكبرياء من حيث هو حب التكريم، بمعني الحرص التام علي عدم التنازل عن أي شئ من كرامتنا الإنسانية بالمقارنة مع الأخرين. ويري أننا ربما نعثر ، هنا ، علي سر الميل إلي تسمية " الإسلام" بانه " المحمدية" . فربما قصد كانط أنه : لكي نفهم الإسلام ، علينا إرجاعه إلي خلق مؤسسه ."محمد"- مثل بقية الرسل – وهو بالأساس ، بالنسبة الي كانط ، نمط خلقي ، أو مثل أعلي خلقي ، وعلينا أن نتعامل مع دينه علي هذا الاساس . ما هو " محمدي" فعلاً هو "خلقي" في الدين الذي أسسه ، وما عدا ذلك هو شئ لا يمكن أن يهم العقل البشري ، عندما يريد أن يحدد فكرة الدين بإطلاق. (الموضع نفسه)

بيد أنه يجدر بنا كما يؤكد المسكيني ان ننبه إلي أن كانط قد حاول ، في موضع لاحق ، ان ينسب حكمه السابق علي الطبع الروحي للإسلام ؛ أي طبع الكبرياء . وذلك في الطبعة الثانية (سنة ١٧٩٤م)، حيث أضاف، لهذا الغرض ، هامشاً إلي الهامش ؛ الذي كان قد انتبه أبان الطبعة الأولي (سنة ١٧٩٣م). قال : "هذه الظاهرة المتميزة (للكبرياء لدي شعب ليس بعالم إلا أنه يصير بإيمانه) يمكن ، أيضاً ، ان تتأتى من تخيل مؤسسه ، كونه وحده قد جدد في العالم ، مرة أخري ، مفهوم وحدة الله ، وطبيعته فوق المحسوسة ، وسيكون في ذلك – لا ريب- نحو من النبل الذي أضفاه علي شعبه ؛ إذ حرره من عبادة الصور ، ومن فوضي الشرك ، لو كان يستطيع أن ينسب إلي نفسه هذا الفضل عن حق.[١٠]

يتساءل المسكيني فى مقدمة ترجمته كتاب كانط "الدين فى حدود مجرد العقل" ما الذى دفع فيلسوف الأخلاق الأكبر إلى تقديم "نظرية فلسفية فى الدين" ؟ هل توجد حاجة لا يحق للأخلاق أن تدعيها لنفسها رغم اكتفائها بنفسها؟ ويجيب "تحت عنوان كانط : دين العقل الكوني أو كيف يكون إيمان الأحرار"؟ إن أصل حاجة البشر إلى ان الدين لا يكمن فى أي نوع من العبودية ، بل فى قدرتهم على الحرية بالتحديد حرية المصير ، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض ، تليق بعقولهم . ومن ثمة فالحاجة إلى الدين كما يقول كانط لا تأتى إلى الأخلاق من خارج بل هي "فكرة تتبع من الأخلاق ، وليس اساساً لها". بمعنى أنه لا يصبح الإنسان متخلقاً لأنه متدين ، بل إنه لا يصبح متديناً إلا لأنه متخلق ، أي قادر على إعطاء قيمة او غاية نهائية لحريته. لكنّ المعضلة الفلسفية التى ينبهنا إليها كانط فيما يخبرنا المسكيني هي : كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما ، وبين إحساسهم الأصلي بالحرية. (الموضع نفسه)

لا يمكن لأي شيء مقدس أن يكون أهلاً لأن يعبد إلا " من حيث إن الاحترام الذى يتعلق به ينبغي أن يكون حراً" . إن الفلسفة ليست بالضرورة نقداً للدين ، بل تأصيلاً جذرياً لإمكانيته الأخلاقية فى الطبيعة البشرية ، ولذلك لا ينفع الدين أن تحميه سلطة الدولة ضد حرية التفكير التى تنقده ، وبالتالي تعامله وكأنه فى حاجة إلى من يدافع عنه. فإن طاعة السلطة هي أمر أخلاقي تماماً ، ولا يضاف لها أي شيء إذا تم ربطها بالدين. من اجل ذلك يقترح علينا كانط أن نفتح العقل علي الدين والدين على العقل ، بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما " دائرة أوسع للإنسان، ينطوي في ذاته علي الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأول".

ليس من الصعب استخراج النواة الخلقية التى يتأسس عليها كل دين دون أن يشعر أي مؤمن بأنها غريبة عن إيمانه. وذلك بقدر ما يعمل بعقله الخاص علي التمييز بين دين تجاري وأنانى ، قائم علي طلب النعم والخيرات بواسطة مجرد إقامة الشعائر باعتبارها هى الدين كله ، وبين دين خلقي ، كريم ومتواضع بشكل رائع ، هو " دين السيرة الحسنة". ويطرح المسكيني السؤال الأكثر أهمية والحاحاً اليوم هل يحق لنا فرض دين ما بالقوة ؟ هل يحق لسلطة ما أن تكره الناس على الدخول في جماعة أخلاقية أو دينية ؟- وعند كانط: "ويل للمشرع الذى يريد أن يحقق بواسطة الإكراه دستوراً موجهاً نحو الغايات الأخلاقية! " ان علي الدولة أن تترك المواطن حراً تماماً في أن يدخل أو لا يدخل في اتحاد أخلاقي مع غيره.

ومن هنا ينبغي علينا أن نميز في أي إيمان بين " دين العبادات" الخاضع إلي "قوانين نظامية " ليس لها من صلاحية سوى صلاحية أحكامها المفروضة ؛ وبين "مفهوم الدين الخلقي المحض"، النابع من "حاجة العقل" البشري إلي غاية نهائية لمصير البشر علي الأرض. ولكن لأن العقل البشري واحد ، ولأن الجنس البشري واحد ، فأنه لا يمكن لنا التفكير إلا في " إله واحد" وبالتالي لا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى عقولنا إلا "دين واحد". وهكذا فإن كل من يقبل الخضوع إلى "قوانين نظامية لهذا الإله" أو ذاك، فإن إيمانه لن يكون سوي "إيمان تاريخي" ولن تكون معرفته ممكنة إلا " عبر الوحي" المنقول إليه عبر الأجيال . أما دين العقل فهو "إيمان عقلي محض"، يمكن لأي كان أن يبلغ إليه "بواسطة عقلنا الخاص بمجرده". وذلك انطلاقاً من أن، "إرادة الله مكتوبة في قلوبنا علي نحو أصلي"، وهو أمر يرغب كل "دين نظامي" في التغافل عنه. ولذلك فليس؛ كما كتب المسكيني من مستقبل لإى نوع من دين الوحي سوي النجاح الكونى في ترجمة هذا الوحي إلى وحي عقلي محض في صلب الطبيعة البشرية بما هي كذلك.[١١]

لا مخرج إذن من الاستبداد الدينى إلا بالتنبيه علي وجود "مبادئ خلقية كونية للإيمان". ولذلك يثني كانط علي جميع الأديان التى نعرفها بقدر ما تتأول العقائد الإيمانية "من أجل غايات حسنة وضرورية بالنسبة إلى كل الناس". لا يعنى الإيمان الحر عند المسكيني رفضاً لأى معتقد بعينه ؛ لأنه يقع عقلاً ما وراء الإيمان والكفر بهذا الدين أو ذاك . إنه يحمل الله في قلبه بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة لنا ، والمشرع الخلقى الباطنى النهائي لضمائرنا ، ومن هنا فهو يؤكد دائماً أنه لن يوحّد البشر إلا قدرتهم علي التأويل الحر لأنفسهم. وأن التاريخ ليس سوى مسار يتدرج من التوحيد الموقت تحت راية هذا المعتقد أو ذاك من أجل تحقيق الخير ، إلى ضرب أعلى من التوحيد النهائي ، حيث "يسود دين العقل أخر المطاف على الكل، حيث يكون الله كل شيء في كل شيء...." ومتى بلغنا إلى الإيمان الحر به بوصفه فكرة حرة ، يختارها الأحرار طواعيه بوصفها الشكل الأقصي من مطابقة حياتهم لواجبهم بناء على قوانين الحرية ، "عندئذ يزول الفرق المهين بين اللائكيين العلمانيين والقساوسة، فتنبثق المساواة من الحرية الحقيقية.[١٢]

واعتماداً على كانط يؤكد المسكيني أنه ليس "دين العقل الكوني" الذى يصبو إليه كل مؤمن حر سوى ضرب من الاستعمال العمومي لحريتنا وفقاً لواجبات أخلاقية نريد لها أن تعامل بوصفها أوامر إلهية ، وبالتالي مقدسة. أما "الدولة الأخلاقية " أي "الدولة الإلهية على الأرض"

فهي مطلب بعيد عنا على نحو لامتناه. ليس ثمة بالضرورة صراع بين الإيمان العقلي والايمان التاريخي . لكن كل إيمان تاريخي مطالب بالانفتاح على أفق الإنسانية . وهو ما لا تفعله العديد من العقائد إلا مضطرة . وأفضل مثال علي ذلك هو المعتقد اليهودي . فإن اليهودية " قد أقصت الجنس البشري برمته من جماعتها". وإذا كانت المسيحية تمتاز بشيء رائع واحد فهو طموحها إلى بناء "كنيسة كونية" وذلك "بإدخال دين خلقي محض بدلاً عن شعائر قديمة"، قائم على أن "الإيمان الجديد غير المرتبط بشرائع الإيمان القديم ، ولا بأية شرائع بعامة ، إنما ينبغي أن يتضمن ديناً يكون صالحاً للعالم ، وليس لشعب وحيد بعينه". (الموضع السابق)

وذلك لأن من مصلحة العقل ، علي المستوي المدني ، أن يبقي الدين صالحاً علي الصعيد الأخلاقي . لذلك لا يتردد كانط فى الدعوة إلى مواصلة استعمال الكتاب المقدس ، علينا " ألا نضعف قيمته عبر هجمات غير مفيدة أو عابثة ، لكن دون ان نفرض علي أي بشر الإيمان بذلك بوصفه أمراً مطلوباً للخلاص". ومن هنا يؤكد؛ ليس مشكل الدين متعلقاً بمدي إيماننا بما نظن أنه مقدس بالنسبة إلينا وحدنا ، بل بمدي قابلية ما نؤمن به لأن يكون مفكراً فيه بوصفه "يكون أو لا يكون قابلاً للتواصل علي نحو كوني" بين البشر كافة. (الموضع نفسه)

واذا كان السؤال كيف نُرجع إلي الدين الأصيل قدرته علي الحرية ؟ كيف يمكن "إحياء الروح الدينية المحضة"؟ - فإن الإجابة وحده "الإيمان الحر" هو ما له "قيمة خلقية محضة" ، ذلك لأنه "لا يمكن أن يُغتصب منا بواسطة أي ضرب من التهديد" . بل إن التطلع إلى القداسة ينم عن شجاعة ما ولذلك وحده الكبرياء يمكن أن يكون مقاماً مناسباً للإيمان الحر. هنا يستشهد المسكيني بقول كانط : دين محمد أنه يتميز بالكبرياء ، إذ بدلاً من المعجزات ، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه فى الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخري ، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع. ويتساءل: إلى أي حد يمكن لشجاعة ما أن تحافظ علي حريتها إلى النهاية؟ وهل ثمة نضج معين ينبغي أن تبلغه الشعوب حتى تصبح أهلاً لحريتها؟ يقول كانط : "لا يمكن للمرء أن ينضج لهذه الحرية إذ هو لم يوضع قبل في حالة حرية". (نفس الموضع السابق)

رأينا مواقف متعددة في القراءات العربية لفلسفة الدين عند كانط، وهي قراءات تنطلق من رؤى مختلفة تطرح بعضها إشكالية الدين في كتابات كانط وإلى أي مدى كان كانط جذريا في تحليله للدين، بينما تنفرد دراسة فريال خليفة في سعيها لقراءة الصراع الديني من خلال الدين في حدود العقل، مؤكد على وظيفة الدين الأخلاقية وأهمية النظر إليها من خلال هذه الرؤية. وتأتي قراءة المسكيني لتوضح نظر كانط للإسلام وتفسيره له سعيها لتقديم تأويلية تقدم لنا موقف كانط من الإسلام في سياقات كتاباته المختلفة.

هوامش الفصل الرابع

(١) د. حسن حنفي : الدين في حدود العقل وحده ، في كتاب " قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر " ، دار الفكر ، القاهرة د.ت .

(٢)- د. محمد عثمان الخشت : " فلسفة الدين في ضوء تأويل للنقدية الكانطية ، مكتبة غريب ، القاهرة ، المقدمة .

(٣)- فريال خليفة : " الدين والسلام عند كانط " ، وانظر ايضاً عرض عبير سعد لهذا العمل في العدد ١١ مجلة " أوراق فلسفية " .

(٤)- المصدر السابق ، نفس الموضع.

(٥)- محمد المزوغي : عمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص ، دار الساقي ؛ بيروت ٢٠٠٧.

(٦)- فتحي المسكيني : كانط والإسلام او الدين في حدود الكبرياء ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود في ٢٢ سبتمبر ٢٠١٥.

(٧)- فتحي المسكيني ، المرجع السابق.

(٨)- الموضع السابق.

(٩)- نفس الموضع.

(١٠)- راجع المسكيني، المرجع السابق.

(١١)- فتحي المسكيني: مقدمة ترجمة كتاب كانط الدين في حدود مجرد العقل.

(١٢)- نفس الموضع السابق.

الفصل الخامس القراءات السياسية الكونية : كانط وقضايانا الراهنة.

ولا يقتصر أثر كانط في الفكر العربي على تأكيد النقد وتجاوز الميتافيزيقا ولا على الأخلاق بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي، بل تعدى ذلك إلى القراءة الفعلية للدين التي تتجاوز الدوجماطيقية المذهبية إلى الإنسانية الرحبة. وانتقل الاهتمام بكانط إلي جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية. خاصة ما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسة ، نقصد بذلك عمليه قراءة وتفسير اعمال كانط ونصوصه خاصة: " ما التنوير؟ "ما الثورة" و " الدين في حدود العقل" ونحو "السلام الدائم " تلك الأعمال التى ازداد الاهتمام بها في السنوات الأخيرة لفهم وتفسير القضايا الحياتية المؤثرة في حياتنا وتخص قضايا ملحة في الوقت الراهن.

وفي هذا الفصل نتناول الإسهامات والقراءات العربية التي دارت حول كتابات كانط السياسية. نعرض في البداية للكتابات الأكاديمية لدى عدد من الأساتذة العرب، ومنها نمضي إلى القراءات التي سعت لاستثمار فلسفة كانط في قراءة الواقع العربي وما يحياه حاليا من أحداث.

١- قضايا الفلسفة السياسية عند كانط.

يصادفنا في البداية كتاب محمود سيد أحمد "فلسفة كانط السياسية" الذي فيه يرى أن كانط يقترب من المشكلات الأساسية للحياة السياسية بنفس الروح التي يقترب بها من المشكلات الميتافيزيقية. ويرى في مدخل عمله: إن تاريخ الفكر السياسي في ألمانيا يبدأ بالفعل وبصورة جادة بكانط. وإنه فجر ثورة في الفلسفة السياسية. ويعرض رأي فريقين : الأول من يرى أن كانط ليس له أهمية في تاريخ الفكر السياسي، والثاني يؤكد أنه لا يمكن تجاهله في تاريخ الفلسفة السياسية. وفلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق. وأنه أقام علم السياسة على أسس عقلية ، فهو يبدأ بالعقل لا بالواقعة السياسية. وأن كتاباته في هذا المجال أوضح وأقل تعقيداً من كتبه النقدية (ص١٤) ثم يعرض لمصادر فلسفة كانط السياسية . ويتناول في ستة فصول : الدولة عند كانط ، والمواطنة ، ومفهوم السيادة ، ونحو سلام دائم بين الشعوب ، والعلاقة بين السياسة والأخلاق ، والعلاقة بين فلسفة التاريخ والسياسة. وهو يكتفي بالعرض دون التحليل ويقدم لنا بأمانة القضايا التى ناقشها كانط في فلسفته السياسية ، وهي قضايا جوهرية تمس حياتنا المعاصرة ، خاصة ما يتعلق بالمواطنة ، والسيادة والسلام ، قضايا شغلت الباحثين في فلسفة كانط في العقدين الأخيرين تناولها سيد أحمد تناولاً اكاديمياً مجملاً دون التفصيل في القضايا السياسية التى تشغلنا نحن العرب خاصة في هذه الأونة [1].

ويمكن أن نجد لدي عدد من جيل الرواد ممن تناولوا فلسفة كانط من توقف عند الناحية السياسية ، خاصة مفهوم الحرية والسلام كما نجد لدي عثمان أمين ، الذي يظهر لنا في كتاباته أهتماماً بالجانب المتعلق بالحرية عند كانط ، فهو فيلسوف الحرية ، يحاول أن يحطم صروح الحكم المطلق. وكانط يريد دستوراً حقاً تمارس فيه السلطة وفقاً لقوانين محددة ، وتكون هذه القوانين موضوعة بموافقة المواطنين الممثلين في سلطة تشريعية رواد المثالية (ص٢٨). وخلاصة فكر كانط أننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية

ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً فيما يري ديموقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً، ويوم ينقضي عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً ، يوم يصبح كل شخص من كل بلد شخصاً محترماً بذاته ، أي من حيث هو غاية مطلقة (ص٣٤). من الواضح تأثير بداية الخمسينيات - فترة ترجمة الكتاب - وسيادة الحديث عن أفكار الحرية والدستور بعد ثورة ١٩٥٢ والحاجة إليها ، لذا يؤكد عثمان أمين هذه الأفكار. وقد قامت مؤسسة النشر الرسمية للدولة بإعادة طباعة ونشر هذه الترجمة مرة ثانية بعد وفاة عثمان أمين فيما بعد يناير ٢٠١١م.

ويخصص الاستاذ التونسي زهير مدنينى دراسته للمدينة الكونية في فلسفة كانط أو سياسة المعمورة، ويبدأها ببيان إن أنوار النقد تمخضت عن خطاب حقوقي تجاوزت مقاصده دائرة الدولة - الأمة إلي دائرة العالم بأسره فأرسي معالم رؤية سياسية كونية تطمح إلي دفع الإنسان نحو استقصاء وسائل تحقيق المعمورة السياسية في كنف سلم دائم. لقد أرسي كانط داخل هذا الأفق دعائم سياسة المعمورة وخصه بما اصطلح عليه "مملكة الغايات" التى مقصدها "الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة". ويطرح علينا مدنيني عدة اسئلة هامة مثل قوله: هل توجد مسوغات فعلية تسمح بالتطلع إلي معمورة سياسية يسودها السلم الكوني ويتحقق في إطارها "كونية تاريخ " توجه أفعال الإنسان وتضبط الغايات الخفية للطبيعة ؟ ألا تكون المعمورة السياسية بمثابة التنويج للفعالية البشرية في مسيرتها التاريخية الكونية التى دبرتها الطبيعة منذ البداية ؟. أما اذا تساءلنا لماذا اتجه مدنينى إلي دراسة الفكر السياسي الكانطي فهو يذكر لنا الأسباب التالية :-

-محدودية الاهتمام بالمسألة السياسية في الفلسفة الكانطية رغم ما أفردها به كانط من عناية وأهمية؛ نتبينها في العديد من مؤلفاته؛ خاصة تلك التى لم تحُظ باهتمام يضاهي ذاك الذي عرفته كتاباته الميتافيزيقية والأخلاقية.

-راهنية المبحث ذاته ، إذ لا يتعلق الأمر بالبحث في المسائل السياسية التى تناولتها الفلسفات الحقوقية والسياسية الحديثة مثل عوامل تشكل المجتمع المدني أو أشكال الحكومات ومميزات الأنظمة السياسية ومثل شرعية الدولة، يتعلق البحث بمغزي سياسي كوني يتجاوز النطاق المحلي والحدود الضيقة للتنظيمات السياسية ، وبالبحث في "مجتمع الأمم" أو "كونفدرالية الشعوب" .

-الضرورة الملحة التى تُعْزي اليوم إلي مسألة السلم بما يتقاطع مع المشروع الكانطي عن السلم الدائم الذي يتحقق ، من وجهة نظر كانط في ظل دستور كوني تقوم عليه سياسة المعمورة.

إثبات أن الخوض في مسألة سياسة المعمورة له جذور في أعماق النظام السياسي والاجتماعي للحياة البشرية منذ تشكل الخطابات الفكرية والفلسفية علي امتداد التاريخ الإنساني[٢].

وقد قدم الباحث الجزائري سمير بلكفيف عملين حول كانط . "الأول عن كانط فيلسوف الكونية" ٢٠١١ والثاني هو "التفكير مع كانط" ضد كانط في العام ٢٠١٤ . يميز بلكفيف في الأول بين الكوني والكلي موضحاً أن هدف الفيلسوف وما يسعي إليه دائماً هو أن يضفي الشرعية الكونية علي فكره. وأن الكوني كقيمة وكمفهوم فلسفي يحرك ويوجه النسق المعرفي المنهجي لفلسفة كانط النقدية كلها . وان كانط يسلم بالكونية تسليماً مطلقاً ويعمل علي البحث عن تجسيداتها المختلفة وبنفس القدر الذي كان فيه النقد والمشروعية هامان في فلسفة كانط، فإن الكوني يحرز القدر نفسه من الاعتناء والمركزية.

ان المجالات الفلسفية التي تناولها كانط كما يوضح بلكفيف لم تكن لتخلو من المضمون الكوني في سياق الفكرة الإنسانية التي طورها حيث ان المقررات الثلاثة " الإنسانية والعقلانية والكونية" تشكل ركناً اساسياً في الفلسفة الكانطية ، ليصبح الكوني ملازماً لفلسفة كانط بل يتعدي وبصورة قبلية (أولية) إلي أن يوجه أعماله الفلسفية. يتساءل بلكفيف عن حقيقة هذا الكوني الذي يوجه كل أعمال كانط الفلسفية وعن ضرورة التأكيد علي الشمول والكونية، وما مصدر مشروعية الكوني وكيف يتحول التشريع الذاتي إلي كوني؟ (ص ١٢،١١). ويلاحظ العودة القوية إلي فلسفة كانط بإعتباره الوجه الابرز للحداثة الفلسفية بقصد توسيع مقاهيها أو تجاوزها أو التضاد معها ابتغاء فلسفات جديدة (ص١٣).

خصص بلكفيف الفصل الأول " نحو الأخلاق الكونية " للبحث عن المنطلق والغاية الكونية للأخلاق الكانطية عن طريق تحليل التصورات العقلية الأخلاقية". أما الفصل الثاني " نحو الجمال الكوني" فقد تناول كونية الأحكام الجمالية ؛ وإيجاد مبرر الانتقال من الذاتية إلي العمومية ، والفصل الثالث " نحو السياسة الكونية" فقد خصصه للبحث في أن النزعة الكونية هي الحافز في الوصول إلي سياسة كونية وما يتبعها من مفاهيم كونية [٣]. وهو يؤكد في كتابه الثاني "التفكير مع كانط ضد كانط" مساهمة في نقد النقد ؛ علي أن المشروع الفلسفي الكانطي مشروع تفكيكي بنائي وأن التفكير معه وضده لا يخلو من مجازفة . وعلي امتداد فقرات أربعة يخوض هذه المجازفة في التفكير الايستمولوجي ، والأخلاقي والجمالي والسياسي [٤].

ويعد مهدي عامل ١٩٣٦ -١٩٨٧ من ابرز المنظرين العرب للفكر الماركسي ، درس في بيروت وجامعة ليون في فرنسا ، حيث حصل علي الدكتوراه في الفلسفة وعمل بالجامعة اللبنانية بمعهد العلوم الاجتماعية في بيروت ، يري في كتابه "مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني" أن اولي مهام الفكر العربي أن يقوم بثورة كانطية جديدة يعيد النظر فيها بأدوات أنتاج المعرفة العلمية التي عليه أن ينتجها بالارتباط بالحركة الثورية[٥]. ويتوقف باسل صالح في دراسته عن مهدي عامل "شروط أولية لامكان القول الفلسفي الماركسي بالعربية" عند إعادة التعيين الكانطية لشروط إمكان المعرفة ، ليس من خلال المعطيات التجريبية التاريخية فقط بل من خلال تكامل "المعطيات التجريبية". ويرى أن المظهر الكانطي لدى مهدي عامل لا يقف عند هذا الحد؛ بل يقوم بثورة كوبرنيكية من زاوية مختلفة . يعمل فيه خلالها علي مركزة مفهوم " نمط الانتاج الكولونيالي (ص٣١٩)[٦].

يتأسس مشروع مهدي عامل علي النقد من أجل تعيين شروط الإمكان النظرية . لكنه النقد علي الطريقة الكانطية؛ شكلياً علي الأقل من خلال فتح "حقل شروط الإمكان" ، حيث كان علي القول الفلسفي بالنسبة إلي كانط "ان يستنفد نفسه في رسم حدود هذا الحقل الجديد ، وإبراز معالمه وفصوله ، ويتحول من ثم إلي نسق كامل كشرط لصيرورته علماً قائماً بذاته يطلق عليه اسم "النقد" .

لكن علي الرغم من تشابه عمل مهدي عامل مع المشروع الكانطي ، فهو يختلف عنه؛ فإذا كان النقد بالنسبة إلى كانط هو "تقدم جميع المعتقدات والمعارف إلي امتحان العقل للفوز بالجدارة " ، وتقديم "العقل إلي امتحان العقل نفسه" ، وهو "تعيين شروط إمكان المعرفة قبلياً" إلا أن تعيين شروط إمكان القول الفلسفي الثوري الماركسي عربياً بالنسبة إلي مهدي عامل.لا يهدف "تحديداً لشرط إمكان المعرفة بشكل عام، فهو يقول : نحن لا نمشكل المعرفة ، لأنها بالضبط ممارسية ، ولا علاقة لمنهجها بهذا الفكر المثالي . وبرغم هذا ، نستشهد بكانط لنؤكد، ضرورة النظر في أدوات معرفتنا، فيما نحن نقوم بها بإنتاج معركة الحركة التحرّرية العربية. {باسل ف. صالح، ص٣٢١}

وينتقل بنا صالح مصباح في كتابه "فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز الى كانط "[(٧)] إلى تحليل وتأويل كتابات كانط السياسية في الفصل السادس تحت عنوان كانط : ولادة الجمهورية الليبرالية حيث يرى أن هناك صعوبة تأويلية تعترض دراسة الفلسفة السياسية عند كانط، بمعنى ان وضعه فى تاريخ الحداثة السياسية اشكالي (ص١٨٥)

موضحا ان طرافة حداثة كانط السياسية تكمن فى انه قد حور تحويرا عميقا ليبرالية هوبز وانشأ ما يمكن تسميته "الجمهورية الليبرالية" أو ما قد يكون "جمهورية معتدلة" وعلى هذا يعد مرجعا مركزيا الى جانب هوبز ولوك لليبرالية الجديدة (مصباح، ص١٨٧)

ويرى مصباح أن هناك اتفاق بين شراح كانط على أهمية الحرية فى النسق الكانطى وان كان الاغلب على الشراح تناول المسألة فى جانبها الاخلاقى بالتركيز على تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ونقد العقل العملي رغم وجود من نظر الى القضية من زاوية الحداثة السياسية باعتبار ارتباط قضية الحرية بكل مكونات اللحظة الحديثة فى النظر السياسى (مصباح، ص١٩٠). ويعتبر كانط ان الحرية انما هى مصدر كل حق خارجى وهو ما يجعل الحرية قريبة جدا من مقصد الرؤية الليبرالية التى تحدد على غرار توماس هوبز أو جون لوك أو منتسكيو الحرية باعتبارها عدم التدخل فى "المجال الخاص للفرد" أو بلغة غير كانطية احترام "الاستقلالية الفردية" التى تدفع الى المماهاة بين الفرد والمواطن (ص١٩١)

يناقش مصباح اطروحة من يصنفون فكر كانط السياسى باعتباره جمهوريا خاصة فرانسواز بروست فى كتابها حول كانط وايقاع التاريخ وفى تصديرها لترجمات بعض نصوص الفيلسوف ويرى عدم ملائمة هذا التأويل مع صريح النصوص الكانطية وكذلك مع السمة العامة لكل فكره (ص٢٠٠) حيث ان تفكير كانط اقرب الى التقليد الليبرالى منه الى التقليد الجمهورى مما يجعله يقدم اساسا متينا لحقوق الانسان فى صيغتها الليبرالية (ص٢١١).

كانط والثورات العربية :

تذكر أم الزين بنشيخه المسكيني في توطئة " كانط والحداثة الدينية ٢٠١٣ بعد ثورة مصر وتونس وهي الطبعة الثانية من كتاب "كانط راهناً "تحت عنوان كانط والتنوير أو في حدود الثورة الصادر، ان مقالته ما التنوير؟ ومقالة ما الثورة؟ مثلتا أفقاً عاماً لأجيال من العقل العربي ؛ رئة أخري لاستنشاق رائحة الحرية في ظل أنظمة استبدادية تستعبد الأجسام والعقول وقد ولدتها أمهاتها أحراراً . وتري في هذا الكتاب أنه قبل يوم ١٤ يناير؛ مثل التنوير للفلسفة في الوطن العربي الكبير بديلاً ممكناً عن الثورة ، إمكانية للتحرر بعقولنا ونصوصنا ومدارسنا من جهلوت الاستبداد وطاغوته وسحقه اليومي للمساحات الحرة ، وتتساءل سؤالاً هامًا حول توجهات كانط السياسية هو ما الفرق بين التنوير والثورة ؟ وإلى أى مدي بوسعنا أن نستعمل عقولنا في مدننا الحالية؟ وماذا نستعمل من أنفسنا ونحن في حالة ثورة لا نعرف مصيرها ؟ عقولنا أم غضبنا ؟ وهل يصلح العقل كي تولد الثورات وتزهر وتترعرع ؟ وتبين هدفها من عملها وهو أن تميز بين التنوير والثورة من خلال فلسفة كانط. وتتساءل هل كانط ثورياً أم تنويرياً؟

وكانط ليس فيلسوفاً ثورياً لكنه ليس تنويرياً بالمعني الألمانى الدقيق للتنوير ، وليس أيضاً فيلسوفاً رجعياً او محافظاً او جباناً أو خائناً لإراداة شعبه ؟ وهي مسألة كما ترى في حاجة إلي نقاش حيث تخضع نصوص كانط السياسية لتأويلات شتئ ، ومن الصعب أن يكون هناك تفسيرًا حاسمًا لموقف الفيلسوف. لكنه كان يعتبر أن التمرد علي صاحب السيادة حق غير شرعي أصلاً ، الا أنه فضل التنوير علي الثورة ، وعلي هذا لم يكن كانط ضد الثورة لكنه اعترض علي الجانب العنيف فيها الاغتيالات والإعدامات كما في الثورة الفرنسية، لأن في ذلك مسّ بجوهر التنظيم المدنى القائم علي وحدة الإرادة العامة للشعب التى يجسدها الحاكم . والاسئلة المتميزة التى تطرحها في هذه المقدمة وتتوقف عندها هي : ما الفرق بين التنوير والثورة ؟ لماذا اعتبر كانط الثورة أمراً غير شرعي؟ لماذا تحمس كانط للثورة الفرنسية؟ ما حدود التصور الكانطي للثورة؟[٨].

إن {نص التنوير} نصّا أودعه كانط لغماً فلسفياً وعلينا تفجيره. وهذا يعني أن ملئ بالقراءات والتأويلات فيما تري. فحينما يفضل الإصلاح عن الثورة، فهو يبرر ذلك بحجتين هما إن الإصلاح الحقيقي للعقول أفضل من ثورة تسقط حكماً استبدادياً ، وذلك ينبهنا إلى نمط مغاير لمشاركة الفيلسوف في الشأن العام ، ذلك أن الأخطر علي البشر هو الوصاية علي عقولهم وليس الاستبداد بثرواتهم . ذلك هو موقف كانط. أما الحجة الثانية فتقوم علي أن الثورة قد تنشط احكاماً مسبقة جديدة تشد إليها الدهماء التى تفتقر إلي الفكر. ومن هنا يفضل الإصلاح علي الثورة . وعلي هذا تنبه إلي التصور الذي يقصده الفيلسوف من مفهوم الإصلاح، وهو تغيير حقيقي بمعني جذري لآلة العقل البشري نفسه ، هو إصلاح حقيقي لنمط التفكير ، وليس مجرد تغيير وترميم لنظام الدولة ،

وهنا نلتقي بمفهوم التنوير بوصفه البرنامج الأمثل لإصلاح العقول بدلاً من إسقاط المستبدين؛ الذي قد ينتهي بمستبدين جدد وعلي هذا فإن من أهم أطروحات التنوير الكانطي :

أن التنوير هو خروج المرء من حالة القصور إلي حالة الرشد ، وهو قصور ناتج عن عدم استعمال المرء لعقله والقبول بالعيش تحت الوصاية . وإن من الصعب علي المرء أن يتحرر بمفرده ، فهو أما أن يستنير جمهور برمته فهو أمر أقرب إلي الإمكان ، شريطة أن ينعم هذا الجمهور بالحرية. وإن التنوير الذي يريده كانط يتعلق تحديداً بالتجرّو علي استعمال الإنسان عقله بشكل حر وبعيد عن كل وصاية ورقابة في المسائل المتعلقة بالدين بخاصة. (أم الزين، الموضع السابق)

وعلي هذا تعتبر مقالة "ما هو التنوير؟" بمثابة البيان السياسي الثوري لكانط . لكن التنوير الذي رسم كانط معالمه فيما تؤكد ليس ثورة بمعنى الحدث التاريخي العنيف والجذري. التنوير ليس ثورة لكنه فعل ذاتي أخلاقي باطني للتفكير بأنفسنا. إن الفرق بين التنوير والثورة هو أن التنوير لا يقتضي غير الحرية الفكرية وهي حرية غير عنيفة وتملك مفعولاً ثورياً ما دامت تهدف إلي إصلاح جذري لنمط التفكير.

وتناقش أم الزين لماذا اعتبر كانط الثورة أمراً غير شرعي؟ وترجعنا إلي كتاب ميتافيزيقا الأخلاق ، لنقرأ ضمن قسم "نظرية القانون" ، ما يلي : " إن تغييراً لدستور ينبغي ألا يكون إلا من طرف الحاكم نفسه ، وذلك يتم عبر الإصلاح ، ولا يتم من طرف الشعب باللجوء إلي الثورة ، وهو إصلاح يقتصر علي السلطة التنفيذية فحسب دون أن يمتد إلي السلطة التشريعية". بالتالي "ليس ثمة آية مقاومة شرعية للشعب ضد المشروع الأسمي للدولة".

ومع هذا فهي تشدد علي التصور الثوري الذي يقدمه كانط لدولة القانون : وإنها دولة لا يكون فيها الحاكم سوي مجرد ممثل للإرادة المدنية للشعب ، والحاكم هو شخص عام مهمته أن يمارس السلطة التى منحها له شعبه وفق القانون الذى يبقي دوماً فوق الجميع. وهو لا يملك أي شئ ، حيث يضمن توزيع الخيرات علي أصحابها دون أن يكون له أي حق في ملكيتها أو الأستيلاء عليها. إن المواطن في دولة القانون لا حق له في التمرد؛ لأنه يسلم ضمنياً بأن الحاكم لا يقترف في حقه أى نوع من الظلم ، وإذا ما وقع ذلك ، فإنه من حق المواطن ، أن يدلي برأيه وبحكمه وينقده علناً وبشكل عمومي ، لأن دولة القانون هي نفسها دولة التنوير حيث ينعم الجمهور بالحرية[٩].

معنى ذلك أن كانط يعول علي المثقف القادر علي الاستعمال العمومي لعقله بما هو نوع من المقاومة السليمة أو من التمرد الهادئ الذي يتكفل بمراقبة دائمة للحاكم حتي لا يحيد عن مبادئ دولة الحق والقانون.

تتوقف أم الزين في مقدمتها كانط والثورات العربية وتتساءل ماذا لو دعونا نصوص كانط للتفكير معنا في الثورات العربية ؟ ماذا تشبه هذه الثورات ؟ هل بوسعنا قراءتها وفق نموذج قراءة كانط للثورة الفرنسية ؟ هل سيتحمس كانط لثوراتنا ، وهل يعتبرها تجسيداً لحلم كوني هو حلم التقدم الأخلاقي بالإنسانية ؟ وتبين إن الثورات العربية شبيهة في أسبابها ودوافعها العامة بالثورات الغربية الحديثة ، ما دامت جميعها قامت علي رفض قطعي وإرادة تحرر جذرية من دول الاستبداد وقمع الحريات وسحق لإرادة الشعوب . لذلك لن يكون موقف فيلسوف التنوير كما نتوقع إلا الإعجاب والتحمس للثورات العربية وعضدها ومباركتها بوصفها علامة علي إمكانية أن تتحرر الجماهير من اجل تدبير مصيرها بنفسها. وعلينا أن نتابع تحليلاتها. (الموضع السابق)

إن كانط الذي ارتضاه كثير من العرب المعاصرين قِبلة تفكيرهم نحو إمكانية بناء فكر فلسفي عربي معاصر؟ هو كانط القادر علي أن يكون راهناً ورهاناً وأمراً نراهن به علي إمكانية أن ننخرط في مواطنة كونية في العالم، تخفيفاً من وطأة الانتماء ومن ثقل الذاكرة التاريخية لدينا.

فكانط يعلمنا كيف "نحتل موقعاً علي الحدود" وكيف ينبغي علينا "إنقاذ جوهر العقلانية الذي نعثر عليه في "التنوير" ، وكيف نصرف هذه " الأنطولوجيا النقدية لذواتنا بوصفها امتحاناً تاريخياً وعملياً " نشكل به أنفسنا بوصفنا كائنات حرة. وكم نحن في حاجة اليوم ضمن هذا الامتحان الذي تعيشه عقولنا في علاقتنا بالحداثة إلي هذه الكثافة الكانطية من الرشد والتعقل والحرية.

٢- كانط : السلام الدولي وسيادة الدول:

ويمكن أن نضيف إلى هذه القراءات العربية التي قدمها باحثونا بعض الدراسات الأوربية التي تتناول قراءات تتعلق بشكل من الأشكال بالقضايا العربية الراهنة، وهي قراءات تنطلق من عمله "نحو سلام دائم" وتقترب من قضايانا الراهنة التي تتعرض فيها الأقطار العربية للأخطار سواء عن طريق الحصار أو الحرب الطائفية أو التدخل الغربي بكل اشكاله مثلما حدث في العراق وليبيا ويحدث في سوريا وهي قضايا تم مناقشتها حول الاستقلال والسيادة والشرعية. وقد آثارها هانز رويل **Von Hans Ruhle** ردا على مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين ارادوا تفسير أو تأويل ما جاء في كتاب كانط " نحو سلام دائم" على اعتبار انه رفض تدخل الدول المختلفة في سيادة الدول ذات الشرعية. يؤكد هانز رويل في بداية دراسته **Kant hatte Assad amgegrillen** على دور الفلسفة ليس في الحياة العامة للدول بل في العلاقات الدولية[١٠].

ويتوقف عند عام ٢٠٠٤ الذي اعتبرته "مجلة دير شبيجل " الالمانية سنة كانط ونشرت مقالة التنوير في بداية العام مع تقريراً مفصلا على شرف كانط. ويري أن المناضلين لأجل السلام، مهما كان الثمن – حتي مع الدول المارقة – يستشهدون دائماً بكتاب كانط " السلام الأبدي" إلا أن الكانطيين ضيقي الأفق مثل يورجن تودنهوفر يخطئون في فهم وتفسير نصوص الفيلسوف. فقد أوضحت المجلة أن كانط شاهداً رئيسياً ضد جورج دبليو بوش، مستشهدة أن المشاركين في المظاهرات الألمانية الحاشدة ضد الحرب علي العراق ،

اقتبسوا "شعارات من كتاب كانط" فقد نص كانط في "السلام الأبدي" (١٧٩٥) بوضوح علي أن "من اعتدي علي دولة ، مهما كانت الأسباب ، يهدد استقلال كافة الدول، وهذا الحق يعلو كل حق جزئي ممكن .

ويري أنه مع استخدام الحكومة السورية الاسلحة الكيميائية ، والجدل الناشئ في احتمال استعمال القوة ضد نظام الأسد، عادت إلى مسألة كانط المزعومة عن الحظر الشامل للتدخل انيتها وحيويتها. فقد ظهر هذا الجدل حول تدخل الدول المختلفة في شئون سوريا، في مقابلة مع صحيفة "شتيرن" الالمانية بتاريخ ٢٩ اب اغسطس، يتضح بشكل صارخ تضامن تودنهوفر مع النظام السوري. فقد برهن كانط في كتابه بشكل مقنع علي أن عدم التدخل هو الشرط الرئيسي للسلم العالمي.

نحن إذن كما يظهر من تحليل رويل بين موقفين أو تفسيرين لنص كانط حول استقلالية وسيادة الدول ، الأول يرفض التدخل في شئون أي دولة ذات سيادة وهو ما تيبناه والرأي الثاني هو موقف هانزرويل ، الذى يؤول النص الكانطي في عدم التدخل في شئون الدولة الشرعية فقط ، فإن لم تكن الدولة ذات السيادة تتمتع بالشرعية فمن هنا تفقد سيادتها وبالتالي يصبح التدخل في شئونها أمرًا ضروريًا. (١١)

توضح تحليلات هانزرويل أن تودنهوفر مخطئ. وهو في ذلك مثله مثل هواة الفلسفة في مجلة "دير شبيجل" الذين قضوا عام ٢٠٠٤ للقول بصلاحية حظر التدخل لدي كانط لكل الأزمان وفي كل الشروط. ومن هؤلاء كان الفيلسوف فولكر جير هارد؛ الذي برهن علي أنه افضل من شغل نفسه بذلك من خلال دراسته عن "السلام الأبدي" لكانط حيث اشار إلي أن السلم لا تؤمنه إلا الديمقراطية.

وفق كانط لا يدوم السلام القانوني الظاهري إلا إذا ضمنته الظروف الداخلية السائدة لدولة القانون بناء عليه ، يؤدي هذا المفهوم لفلسفة كانط ، الذي يسميه جير هارد "محور السلام الأبدي" منطقياً إلي إضفاء الشرعية علي إزالة الدول المارقة.: فإذا قبلنا فرضية أن الدول القائمة علي أسس قانونية وحدها قادرة علي إحلال السلام، كما يقول جير هارد، فإن حظر التدخل الذي يدعو إليه كانط باطل"؛ أي ان الحظر لا يسري علي "دولة اللاقانون" . ويري رويل أن هذا التفسير الذي يحظر التدخل بين الديمقراطيات القائمة علي أسس قانونية فقط ، يجد له مكاناً في الجزء المتعلق بالقانون الدولي من "فلسفة الحق" الكانطية في هذا الموقف ، يعمل كانط بكل وضوح علي " الحالة الطبيعية للدول" ففي البند ٦٠ نقرأ :" لا حدود لحق دولة ضد عدو ظالم" أي لا يحق للدولة المظلومة استخدام كافة الوسائل ، إلا أنه من حقها الاستفادة من الوسائل المتاحة لحد يضمن حق وجودها ، حسب قدراته".

يحدد كانط إذن عدوا ظالماً وبالتالي حرباً عادلة والعدو الظالم "من تشي إرادته المعلنة (سواء قولاً أو فعلاً) بغاية بعيدة (إذا صارت قاعدة عامة) لا تنحو للسلم بين الشعوب ، "إنما تخلد الحالة الطبيعية ". يكاد تعريف كانط هذا يتوافق مع تعبيرات الفلسفة السياسية الكلاسيكية عن " الدول المارقة" وعليه استنتجت كانيا شتوبنبرينك ، " إنه يميل إلي الدعوة للحرب علي الدول المارقة. بالطبع خلخل هذا الجزء من فلسفة الحق الكانطية اذهان الفلاسفة .

فلا يحتمل ولا يجوز وجود فكرة حرب عادلة لدي كانط. والخلاصة أن أغلب مفسري كانط الذين يشتغلون اليوم علي مشروع "السلام الأبدي" يتجاهلون "العدو الظالم".

ويري رويل أنه فيجب وضع "قيود عقلانية وأخلاقية صارمة" علي "وصاية التدخل لصون حقوق الإنسان" وهنا توضع كثيراً الشروط عقبات أمام البدء بــــ"الحرب العدالة" . شروط مسبقة، لم يضعها كانط، شروط تسمح نظرياً بــــ "الحرب العادلة" ، إلا أنها بشكل عام بعيدة تماماً عن التنفيذ في هذا العالم.

٣- كانط بين الكوسموبوليتية والديمقراطية ؟

ومن قضايا الشرعية والدولة القانونية الدستورية ذات السيادة وخطر التدخل في سياسات الدول ومعنى السيادة وحقوق الإنسان؛ تتفرع قضايا المواطنة والضيافة والهجرة مما ينقلنا من الدولة الديمقراطية إلي العلاقات الدولية والمواطنة الكونية في عالم واحد وظهور المواطن العالمي. وهنا علينا أيضاً أن نعود إلى السلم الأبدي، وهذا ما يحعلنا نطرح اسئلة عديدة حول كانط والقضايا المعاصرة اليوم في العالم وهي قضايا نجد أنفسنا كعرب جزء منها وهي أسئلة من قبيل كيف يمكن وضع البني الديمقراطية في إطار تنال به الاتفاق علي المستوي العالمي ؟ هل تعوق العولمة الديمقراطية؟ ومن هنا أيضاً نعود إلي كانط الذى يقول فى البند العشرون من الدستور "كل سلطات الدولة مصدرها الشعب ان مواطن ديمقراطية ما ليس بالمواطن العالمي. بل هو مواطن مجموعة سياسية محددة.

تتناول سيلا بن حبيب هذه القضايا وتناقش هذه التساؤلات وتقدم تحليلات لها علي النحو التالي: كيف يمكن التوفيق بين الديمقراطية والرؤية الكوسموبوليتانية للعدالة غير المرتبطة بحدود دولة ما ؟ وماهي العلاقة إذن بين القيم والآمال الكوسموبوليتانية والديمقراطية الدستورية؟ وماذا يعني أن يكون المرء كونياً وكيف لكوني أن يكون ديمقراطياً إذا كانت الديمقراطية لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ فالكوسموبوليتاني هو شخص ينأي بنفسه سواء في فكره أو سلوكه عن الأعراف والقوانين وينظر إليها من نظام اسمي هو العقل ، وترى بن حبيب إن الذي سيبعث الحياة في الرؤية الكوسموبوليتانية وسيعطي لهذا المفهوم اتجاها جديد هو كانط، فمع كانط سنري أن الكوسموبوليتانية والديمقراطية قد ادمجتا في نظام جمهورى. لذا فهى تتوقف فى تحليلها للانتقال من الكوسموبوليتاني إلي المواطنة العالمية عند كتاب كانط "نحو السلام الابدي" الذي ألفه بمناسبة اتفاقية بازل للسلام بين بروسيا وفرنسا الثورية ، وهو العمل الذي يحظي باهتمام كبير هذه الأيام. [١٢]

بالنظر إلي عولمة السياسة التى نحياها في عالمنا ؛ أصبحت رؤيا "سلام دائم بين الدول" موضع إهتمام يشغلنا خاصة نحن العرب اليوم. وقد صاغ كانط فكرته عن السلام في بنود ثلاثة هي اولاً :" يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً". وثانياً "يجب تأسيس حق الشعوب علي اتحاد دول حرة" أما البند الثالث فيقول بضرورة "أن يقصر الحق العالمي علي ابتكار شروط حسن الضيافة العالمية". وهى تلاحظ إن كانط يستعمل في هذا البند الثالث مصطلح "القانون العالمي" بوضوح .

وبعبارة أخري فإن الضيافة ليست فضيلة اجتماعية وليست فعلاً إنسانياً او كرما تجاه الغرباء الذين يحضرون إلي بلدي أو لظروف طبيعية أو تاريخية يحتاجون مساعدتى ، بل إن الضيافة اكثر من ذلك، إنها "حق" لكل الناس بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في "دولة الإنسان العامة". أو الجمهورية العالمية. (الموضع السابق)

وتعنى لفظة ضيافة حسب كانط، وهى الموضوع الذى يتفرع عنه قضايا عديدة كالهجرة ، الموضوع الهام، في العلاقات اليوم ليس بين الافراد بل أيضاً بينهم وبين الدول. ويفرق كانط هنا بين حق دائم في البقاء هو "حق الضيافة " وبين حق في البقاء زمني هو "حق الزيارة ". ويمكن تقييم حق الضيافة عبر اتفاقية حرة ، عبر " عقد خيري" يتجاوز ما يدين به الانسان أخلاقياً للأخرين ، إن دعوة كانط إلي عدم رفض دخول من يحتاجون مساعدة إلي البلد ،إذا ما كان الرفض يشكل خطرا علي حياتهم اعتمد سنة ١٥٩١ كقاعدة قانونية في اتفاقية جنيف الخاصة بالأجنبي، وطبعاً بإمكان الدول الحرة ان تفسر هذه القاعدة حين تعمد إلي فهم مصطلحات الحياة والحرية وفقاً لرغبتها او الالتفاف عليها عن طريق تسليم اللاجئين أو طالبي اللجوء الي بلد ثالث . لقد تنبأ كانط بهذا التوسط الاخلاقي تجاه طالبي اللجوء وعمل علي شرعيته. لكن علي الرغم من ذلك فإن "الحق في الضيافة" أمر غريب؛ لأنه لا يتعلق بمن ينتمون للدولة نفسها ويخضعون للقانون ذاته ولكنه ينظم التفاعلات بين بشر ينتمون لدول مختلفة. (نفس المرجع)

أننا مدينون لكانط كما تؤكد بن حبيب بتفريقه بين القانون العام الذي ينظم العلاقات القانونية بين الاشخاص داخل كيان محدد والقانون الدولي الذى ينظم تلك القوانين السائدة بين الدول والقانون المدني العالمي الذي ينظم العلاقات القانونية بين أشخاص لا ينظر إليهم باعتبارهم مواطنى شعب معين بل كمواطنين في مجتمع مدني عالمي. ان كانط حين يوضح بأن الفاعلين الأساسيين علي المستوي الدولي ليسوا دولاً وزعامات سياسية فقط ولكن أيضاً مواطنين من تكتلات مختلفة. فإنه يمنح المفهوم الكوسموبوليتاني معني جديدا الا وهو المواطن العالمي. والمواطنة العالمية ؛ هى نظام قانون جديد يري أن البشر يملكون حقوقاً معينة؛ التصور الكوسموبوليتي يتطلب منا إيضاً إعادة النظر بمشكل الحدود داخل نظرية الديمقراطية.[١٣]

وتري حبيب أنه لا يوجد إجراء ديمقراطي؛ وان علينا اعادة التفكير بالقانون الدولي انطلاقاً من المجتمع المدني العالمي الذي يوجد في مرحلة التشكيل والذي تتهدده الحروب والعنف والتدخل العسكري. وهذا التحول الذي يشهده القانون ستكون له نتائج علي ادراكنا للعلاقة بين الكوسموبوليتانية والديمقراطية في عصرنا . ولهذا فإنه ينتمي ، في زمننا إلي التصور الكوسموبوليتاني . وعلي هذا يجب أن لا تتم معاملة الضيف كضيف بل كشخص يمكنه أن يصبح مواطناً أو عضواً في المجتمع . أو في لغة هابرماس ، يصبح في زمن العولمة "إشراك الاخر" واجب من واجبات المجتمع المدني العالمي الذي لا يقف عند حدود قومية".[١٤]

ومن الواضح ان الحديث عن الضيافة والزيارة ليس بعيداً ولا ينفصل عن مفهوم الهجرة ، بصرف النظر عن تسميتها مشروعة أو غير مشروعة ، ما ينتج عنها من قضايا واشكالات تخص العرب والعالم الثالث وقضايا البطالة وانخفاض مستوي المعيشة كما أنها ترتبط بادماج المهاجرين في المجتمع الجديد ليس باعتبارهم مواطنين من درجة أدني أو مرفوضين ، ينظر إليهم دائما بشك باعتبارهم دخلاء أو مرشحين ليكونوا ارهابيين بل حلماً بالعيش سوياً والحياة معاً في عالم واحد.

هوامش الفصل الخامس

(١)- محمود سيد أحمد : فلسفة كانط السياسية ، دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع ن القاهرة.

(٢)- زهير مدنيني : المدينة الكونية في فلسفة كانط :سياسة المعمورة ، مكتبة علاء الدين ، صفاقس ، تونس ٢٠١١.(ص١٢،١٣،٢٤).

(٣)- سمير بلكفيف : كانط فيلسوف الكونية ، منشورات الاختلاف ٢٠١١.

(٤)- سمير بلكفيف : التفكير مع كانط ضد كانط ، مساهمة في نقد النقد منشورات الاختلاف ، دار الآمان ، الرباط ٢٠١٤.

(٥)- مهدي عامل: مقدمات لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، بيروت ١٩٧٢

(٦)- باسيل فرحان صالح: مهدي عامل شروط أولية لإمكان القول الفلسفي الماركسي بالعربية، الفصل الثالث عشر من الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٧، ص ٣١٩

(٧)- صالح مصباح: فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، دار جداول، بيروت.

(٨)- ام الزين بنشيخة : كانط والحداثة الدينية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الرباط ٢٠١١م.

(٩)- المرجع السابق.

(١٠)-Von Hans Ruhle = Kank hatte Assad angegriffen

(١١)- هانز رويل : كانط كان سيضرب الاسد ، ترجمة كاميران ، جريدة الجمهورية ١٤ سمبتبر ٢٠١٣ .

(١٢)- سيلا بن حبيب : من كانط إلي هابرماس هل يمكن الجمع بين الكوسمو بوليتية والديمقراطية ، ترجمة رشيد بوطيب. مجلة فكر وفن الالمانية ، عدد ١٠٥ خريف ٢٠١٦.

(١٣)- المصدر السابق.

(١٤)- نفس المصدر.

خاتمة وتعقيب

إن رحلتنا مع كانط تحتاج ليس فقط إلى تحديد مراحلها وكيفية استقبالنا له وتعاملنا معه وفق العنوان الذي حددناه للبحث الحالي "كيف قرأ العرب كانط وكيف فسروه؟" ولكن فهم التلقي العربي للفلسفة الكانطية. وقد توقفنا كثيرا أثناء عملنا في هذا البحث من أجل أن تكون واجهته هي نقد هذا التلقي مما جعلنا حريصين في سياق العمل الحالي على محاولة بيان حدود استقبال كل مفكر لفلسفة كانط أو أحد جوانبها في سياق كتاباته الفلسفية ككل وإلى أي مدى خضع لمقولات هذه الفلسفة أو سعى لاستثمارها.

وقد غلب على القراءات النظرية الأولى الإعجاب الشديد والتأثر الكبير بالأفكار الكانطية عند من تعامل معه من جيل الرواد الذي شغل بإبستيمولوجيا كانط وإيتيقاه. وإن كان هذا الحكم ينطبق على عدد من الأساتذة الأوائل بالجامعة المصرية، إلا أننا لا نعدم بينهم من سعى إلى إنطاق كانط بأفكاره واستثمار الفلسفة الكانطية في القضايا الأساسية. نشير في هذا االسياق إلى كل من مراد وهبة الذي أمده كانط وابن رشد بالأسس الضرورية لنظرته الفلسفية، وكذلك عادل ضاهر وموسى وهبة، رغم الاختلافات بينهما في التوجهات العامة إلا أن قراءة كانط بالنسبة لهم كانط أساس فيما قدم كل منهما من أعمال، الأول في دعوته للعلمانية والثاني في سعيه لإنطاق الفلسفة العربية.

وتنقلنا هذه القراءات الأولى إلى نوعية من الدراسات أطلقنا عليها القراءات المقارنة التي تجعل من كانط في حالة تقابل مع الفلسفة الإسلامية أو بعض جوانبها، وهي قراءات يغلب عليها النقد وذلك في إطار نظرية كانط المعرفية والأخلاقية والدينية. وهي دراسات نميز فيها بين مستويين للقراءة، مستوى يتعلق بالمقارنة بين كانط والفلسفة الإسلامية عامة في إطار تاريخ الفلسفة، كما نجد عند صلاح الجابري ومن ساروا في نفس طريقه، ومستوى مقارنة التنوير الكانطي بمفهوم الأنوار لدى الفلاسفة والصوفية المسلمين خاصة الغزالي وهي مقارنات تصل إلى قراءة التنوير الكانطي في الواقع العربي المعاش، كما عبر عنه محمد عبده وهو ما يظهر في دراسة محمد صفار.

والحقيقة أن هذه القراءات المقارنة يغلب عليها النقد، وعلينا أن نتبين أن النقد في هذه القراءات يتخذ أحد اتجاهين، الاتجاه الأول هو الذي يظهر في الدراسات التي تتناول كانط والفلسفة الإسلامية ويتم توجيه النقد للفيلسوف الألماني في نقطتين رفضه للميتافيزيقا وإبعاده لوجود الله عن نطاق البرهنة العقلية. والاتجاه الثاني نقد فكرة النور والأنوار الإسلامية كما تظهر لدى الغزالي انطلاقا من التنوير الكانطي كما يظهر ذلك لدى كل من ناصيف نصار ومراد وهبة.

وتمثل هذه القراءات المقارنة انتقالا بين الدراسات النظرية الأولى التي قدمها الأساتذة العرب منذ الخمسينات من القران العشرين للفلسفة الكانطية من جانب والقراءات الحالية التي تدور حول الدين في حدود العقل و"مشروع السلام الدائم" وهي القراءات التي شغلتنا وتشغلنا والتي اطلقنا عليها القراءات الدينية والقراءات السياسية.

يمكننا أن نحدد توجهات ثلاث في القراءة العربية للدين عند كانط. التوجه الأول يظهر في دراسة فريال خليفة التي تبين ان الدين الكانطي هو أخلاقي في جوهره إنساني في نزعته يؤكد على التسامح والسلام. بينما التوجه الثاني ذو طابع نقدي يرى أن كانط لم يمارس النقد كاملا على الدين عند محمد المزوغي والتدين المنقوص. بينما الاتجاه الثالث التأويلي يظهر في كتابات فتحي المسكيني، سواء في دراسته كانط والإسلام دين الكبرياء أو مقدمة ترجمته للدين في حدود العقل المجرد؛ حين يتحدث عن الدين الكوني حيث يفتح لنا أفقا جديد للتفلسف من خلال النظر العقلي للدين، وهو أفق يتجاوز الفهم الضيق والقاصر والخاطئ للدين، والذي تقدمه الطوائف الدينية المتصارعة.

وتنقسم القراءات السياسية لفلسفة كانط إلى نوعين، الأولى منها هو ما يقدمه الأساتذة العرب، والثانية دراسات لفلاسفة أوربيين لأعمال كانط تخص قضايا عربية. ومن بين الدراسات العربية من ينطلق من كانط لفهم طبيعة الثورات العربية مثلما نجد في كتاب "كانط والحداثة الدينية" ومن دراسات الغربيين دراسة كل من هانز رويل التي تعرض للتفسيرات المختلفة لنصوص كانط حول حصار وضرب سوريا، ودراسة سيلا بن حبيب عن المواطنة الكونية والحق القانوني في الضيافة بما تنضوي عليها من الموقف من الهجرات إلى أوروبا.

تلك القراءات كما ذكرت تفتح أفقا للحضور الكانطي في الفكر العربي لتضعه أمام القضايا التي يحياها. وهي قضايا تتجاوز كانط وتضعنا أمام قضية أوسع عن مواقف الفلاسفة الغربيين، أو بمعنى أدق استثمار فلسفات هؤلاء الفلاسفة من جانب الغرب للتعامل مع العرب والمسلمين. ويمكن أن نضع مقابل كانط هيجل الذي تقدم فلسفته للتالين عليه أساسا للتعامل مع عالمنا العربي والإسلامي وقضايانا، وهو موضع بحثنا القادم عن هيجل وقضايا الواقع العربي المعاصر.

الفهرس

Table of Contents